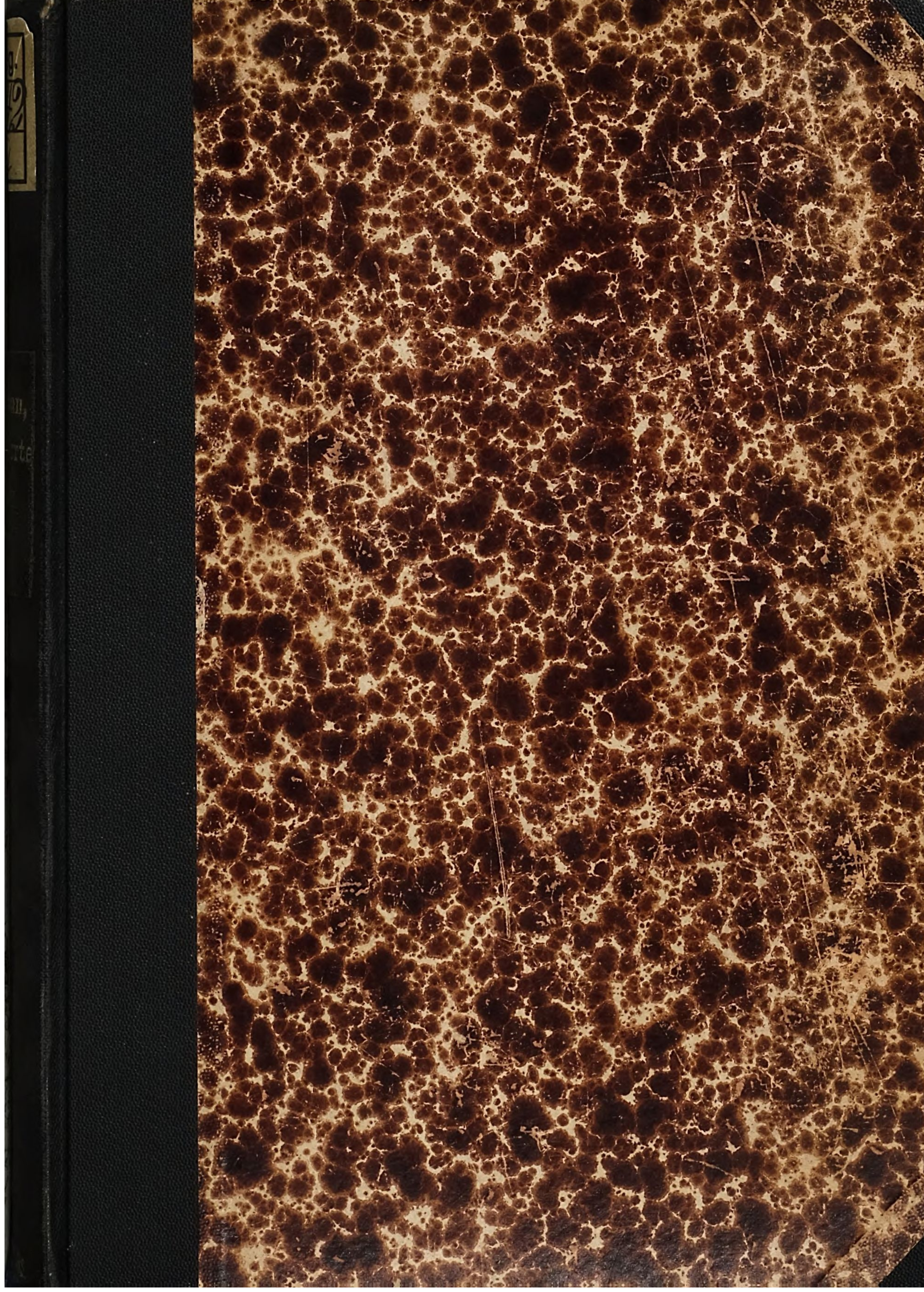




Greg.

Dalman

242 g
- (1

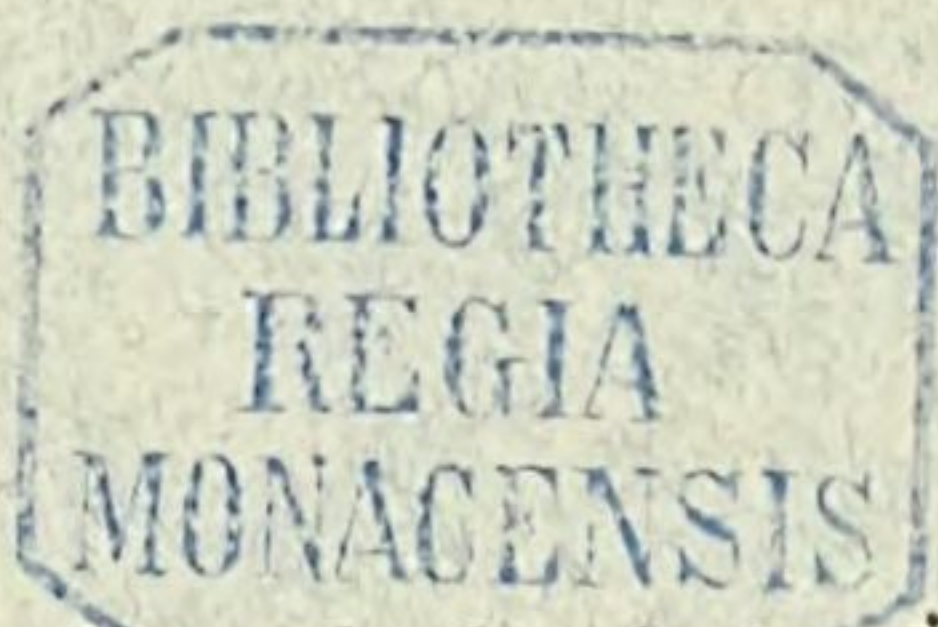
t, F, FS

<36607005740014



<36607005740014

Bayer. Staatsbibliothek



Für akademische Übungen

sind von den *Messianischen Texten* Sonderdrucke hergestellt

zum Preise von 50 Pfg.

DIE WORTE JESU

MIT BERÜCKSICHTIGUNG
DES NACHKANONISCHEN JÜDISCHEN SCHRIFTTUMS
UND DER ARAMÄISCHEN SPRACHE

ERÖRTERT

VON

GUSTAF DALMAN

AO. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN LEIPZIG

BAND I
EINLEITUNG UND WICHTIGE BEGRIFFE

NEBST ANHANG:
MESSIANISCHE TEXTE



Leipzig

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1898



MEINEM VATER

VORWORT.

Bei einem Werke, mit dessen Beginne vieljährige Arbeit zum Ziele gelangt, ist es wohl gestattet, der Vorarbeiten mit einigen Worten zu gedenken. Als ich während meiner Gymnasialzeit, obschon jeder Anleitung entbehrend, anfang, mich mit der rabbinischen Litteratur zu befassen, war das treibende Motiv der Wunsch, die Welt, in welcher Jesus lebte, mir gegenständlicher zu machen. Dieser Gedanke, welcher seit jener Zeit meine rabbinischen Studien begleitete, führte vor etwa zwölf Jahren zu dem Plane einer Zurückführung der Reden Jesu in ihre ursprüngliche sprachliche Gestalt und einer Erläuterung derselben mit den Hilfsmitteln des Verständnisses, welche die jüdische Litteratur darbietet. Die von mir im Jahre 1886 auf Wunsch des Verfassers vollzogene Revision sämtlicher rabbinischer Citate in Edersheim's „Life and Times of Jesus the Messiah“¹ hatte mir gezeigt, dass ein grosses Mass wissenschaftlicher Arbeit am rabbinischen Stoffe erst geleistet werden müsse, ehe er für solche Zwecke verwendbar ist. In meiner Schrift „Der leidende und der sterbende Messias“ (1888), aber auch in anderen Publikationen, suchte ich dann, derartige Rodearbeit zu vollziehen. Die im Jahr 1890 von Franz Delitzsch mir übertragene Herausgabe der umgearbeiteten letzten Gestalt seines Hebräischen Neuen Testaments befestigte mich in der Überzeugung, dass das Hebräische nicht die Sprache der Reden Jesu gewesen sei, und lehrte mich, dass eine blosse Übersetzung derselben in irgend-

¹ Auf die Gestalt der dritten Auflage, für welche die Revision ausgeführt wurde, hatte ich indes keinen Einfluss.

welches semitische Idiom wissenschaftlichen Zwecken wenig dienlich und im Grunde unausführbar sei.

Wenn aber doch von einer sprachlichen Kommentierung Gewinn erwartet werden musste, erschien als ein wichtiges Hindernis für die Ausführung einer derartigen Arbeit die Tatsache, dass die hierfür in Frage kommenden jüdisch-aramäischen Dialekte bis dahin nicht hinreichend grammatikalisch bearbeitet waren. Nicht einmal eine zuverlässige Grammatik des targumischen Idioms war vorhanden. Die einzigen Sprachdenkmäler, welche das im palästinisch-jüdischen Volke der späteren Zeit wirklich lebende Aramäisch darboten, waren in den Bereich einer umfassenden grammatischen Untersuchung noch gar nicht gezogen worden. Um das Fehlende zu beschaffen, beschrieb ich in meiner 1894 erschienenen „Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch“ die für meinen Zweck wichtigsten drei Idiome. Im Jahr 1896 veröffentlichte ich in der Schrift „Aramäische Dialektproben“ einen Versuch, Texte in diesen Idiomen einheitlich und konsequent zu vokalisieren, wozu die superlinear vokalisierten Targumhandschriften Jemen's eine willkommene Handhabe boten. Als ich dann mich genötigt sah, dem aramäischen Wortschatz meine Aufmerksamkeit zu widmen, bin ich bemüht gewesen, in meinem „Aramäisch-neuhebräischen Wörterbuch“, dessen erste Hälfte 1897 ans Licht trat, eine verbesserte Vokalisation durchzuführen und zugleich Beiträge zur Feststellung des Wortvorrats einzelner Idiome zu liefern. Nun erst glaubte ich, die Möglichkeit zu haben, an das seit langem geplante Werk heranzutreten. Die erste Probe desselben wird mit diesem Bande öffentlich dargeboten.

Über die genaueren Einzelheiten des der Arbeit zu Grunde liegenden Planes giebt die „Einleitung“ in § VII und VIII hinreichende Auskunft. Hier füge ich nur hinzu, dass ich bestrebt gewesen bin, durch Vokalisation und Übersetzung der Citate aus der jüdischen Litteratur dem in derselben minder Heimischen zu dienen. Auch habe ich auf den Schmuck syrischer Lettern ebenfalls im Interesse eines grösseren Leserkreises verzichtet. Endlich habe ich als Anhang die wichtigsten messianischen Texte vollständig mitgeteilt, um so über wichtige Punkte jedem Leser ein eigenes Urteil leichter möglich zu machen. Zugleich ist eine

Sonderausgabe dieser Texte veranstaltet worden, in der Hoffnung, damit einem Bedürfnis der Vorlesungen über „Messianische Weissagungen“ an den Universitäten entgegen zu kommen.

Weit bin ich davon entfernt zu meinen, dass meine Arbeit eine vollständige Umzeichnung des Bildes Jesu, welches die Kirche in den synoptischen Evangelien besitzt, nach sich ziehen werde. Sie hat wenigstens mir bisher nur dazu gedient, die Richtigkeit desselben in allen wesentlichen Punkten bestätigt zu finden, zugleich aber seine Züge im einzelnen plastischer und lebenswahrer zu erfassen. Ich darf hoffen, dass auch andere denselben Eindruck erhalten werden. Aber selbst, wenn die Arbeit auf manchen Punkten nur Schwierigkeiten und Rätsel aufzudecken vermöchte, ohne Lösungen bieten zu können, ist mir nicht zweifelhaft, dass sie gethan werden muss. Ist einmal anerkannt, dass Jesus aramäisch geredet hat, so wird die kirchliche Wissenschaft nicht dem durch einige neuerliche Versuche in dieser Richtung veranlassten Satze P. W. Schmiedel's¹ zustimmen können: „Das Aramäische behält für einzelne Stellen (der Worte Jesu) eventuell seine Bedeutung, wenn wir seine Anwendung auch meist ablehnen mussten und nirgends unerlässlich fanden“. Zu fordern ist nur, dass die hier zu leistende Arbeit nicht von Dilettanten, sondern von Fachmännern gethan werde, und zu beklagen, dass deren so verschwindend wenige sind, welche von jüdischer Litteratur und Sprache gründliche und umfassende Kenntniss besitzen. In dieser Beziehung ist ein Wandel dringend zu wünschen, damit endlich aus der theologischen Litteratur die völlig veralteten Notizen aus den Schriften Lightfoot's, Schöttgen's, Eisenmenger's, Wettstein's verschwinden und die Arbeit Weber's über „Die jüdische Theologie“ nicht nur mechanisch ausgenützt, sondern fortgesetzt werde. Ich bin bestrebt gewesen, für derartige Studien auch Anderen neue und bessere Hilfsmittel zu schaffen. Möchte sich die für ihren Betrieb nötige Ausdauer und Opferfreudigkeit, wenn nicht bei vielen, so doch bei einigen wenigen finden!

Zu danken habe ich an dieser Stelle Mrs. Agnes Smith Lewis in Cambridge für die gütige Zusendung der Korrektur-

¹ Protest. Monatshefte II (1898) 307.

bogen ihrer neuen Ausgabe des Evangeliarium Hierosolymitanum, Herrn Dr. Chamizer, Direktor der Offizin W. Drugulin in Leipzig, für die Darleihung seiner Handschriften des Siddur von Jemen, Herrn Pfarrer Dr. Kramer in Börnersdorf für seine Mitwirkung bei der Herstellung der Messianischen Texte, endlich der Verlagshandlung für ihre bereitwillige Förderung des Unternehmens, der Offizin W. Drugulin für ihre Mühwaltung.

Vor allem aber drängt es mich, in tiefer Dankbarkeit einer längst Entschlafenen zu gedenken, welcher ich nach allen Richtungen hin die zu dieser Arbeit führende erste Anregung und verständnisvolle Förderung ihres Beginnes verdanke, — meiner Mutter.

Niesky, den 21. Oktober 1898.

G. D.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

	Seite
I. Das Aramäische als Sprache der Juden	1
II. Die schriftstellerische Verwendung des Hebräischen	10
III. Die Semitismen der synoptischen Evangelien	13
IV. Einige Hebraismen und Aramaismen	16
V. Vermeintliche Beweise für ein hebräisches Urevangelium	34
VI. Zeugnisse für ein aramäisches Urevangelium	45
VII. Unsere Aufgabe und die Vorarbeiten	57
VIII. Die Wahl des Dialektes	63

Wichtige Begriffe.

I. Die Gottesherrschaft.

A. Himmelsherrschaft, Gottesherrschaft, Herrschaft	75
B. Die jüdische Verwendung des Begriffs	79
C. Die Verwendung im Munde Jesu	83
1. Die Gottesherrschaft ist Inhalt einer Verkündigung	84
2. 3. Die Gottesherrschaft wird als eintretender Zustand betrachtet .	87
4. Die Gottesherrschaft ist eine Zuständlichkeit, innerhalb deren Menschen sich befinden	90
5. Die Gottesherrschaft ist eine Zuständlichkeit, in welche Menschen gelangen	95
6. Die Gottesherrschaft ist ein Gut	99
Die jüdischen Aussagen über Präexistenz	105
7. Die Messiahsherrschaft	108
8. Abschliessende Erörterung	109
Anhang A. Lk. 16,16; Mt. 11,12 f.	113
Anhang B. Lk. 17,20 f.	116

II. Der künftige Aeon, der Aeon.

1. Der Thatbestand in den Reden Jesu	120
2. Entstehung der Redeweise	121
3. Das blossе ὁ αἰών	125

III. Das ewige Leben, das Leben.

1. Der Thatbestand in den Reden Jesu	127
2. Der jüdische Sprachgebrauch	127

	Seite
3. Die damit verbundenen Verba	129
4. Das blosse ἡ ζωή	129
5. Der Inhalt des Begriffs	131

IV. Die Welt.

1. Schriften, welche den Ausdruck noch nicht kennen	132
2. Der Thatbestand bei den Synoptikern	136
3. Zeugnisse für die Anwendung des Begriffes „Welt“	138
4. Die neue Welt	145

V. „Der Herr“ als Gottesbezeichnung.

1. Kein im gewöhnlichen Gebrauch befindlicher Gottesname	146
2. Ersatz für das Tetragramm	149

VI. Der Vater im Himmel.

1. Der israelitisch-jüdische Sprachgebrauch	150
2. Der Sprachgebrauch Jesu	155

VII. Andere Gottesbezeichnungen.

1. Gott	159
2. Der Höchste	162
3. Der Gebenedeite	163
4. Die Kraft	164
5. Der Heilige	165
6. Der Barmherzige	167

VIII. Vorsichtige Redeweisen von Gott.

1. Die Stimme	167
2. Schwur beim Himmel	168
3. Lohn, Schätze im Himmel	169
4. Angeschrieben im Himmel	171
5. Vor den Engeln, vor Gott	171
6. Im Himmel gebunden, gelöst	174
7. Der Himmel	178
8. Vom Himmel	179
9. Hosanna in der Höhe	180
10. Von der Höhe	182
11. Passive Konstruktion	183
12. Amen	185
13. Das Wohnen, die Herrlichkeit, das Reden	187
14. Der Ort	189
15. Abschliessendes	190

IX. Der Menschensohn.

1. Die sprachliche Form des Ausdrucks	191
2. Kein gangbarer jüdischer Messiasname	197
3. Keine bedeutungslose Redeweise	204

	Seite
4. Eine ausschliessliche Selbstbezeichnung Jesu	206
5. Die Bedeutung der Bezeichnung für die Synoptiker	208
6. Die Bedeutung der Bezeichnung für Jesus	210
Anmerkung. Keine gegensinnige Bezeichnung	218

X. Der Sohn Gottes.

1. Psalm 2 in der jüdischen Litteratur	219
2. Jesu Bezeichnung als Gottessohn durch andere Menschen	224
3. Die Gottesstimme bei Taufe und Verklärung	226
4. Jesu Selbstzeugnis	230
5. Der Sinn der Bezeichnung für die Synoptiker	236

XI. Christus.

1. Die Bezeichnung im jüdischen Gebrauch	
a. Herkunft und Form	237
b. Sinn und Inhalt der Bezeichnung	241
c. Die Präexistenzvorstellung	245
2. Die Bezeichnung Jesu als Messias	248
3. Jesu eigenes Bekenntnis zur Messiaswürde	250

XII. Der Sohn Davids.

1. Jüdische Herleitung des Messias von David	260
2. Jesu davidische Abstammung	262

XIII. „Der Herr“ als Bezeichnung Jesu.

1. Der jüdische Sprachgebrauch	266
2. Der Thatbestand bei den Synoptikern	269

XIV. „Meister“ als Bezeichnung Jesu.

1. Der jüdische Sprachgebrauch	272
2. Der Gebrauch bei den Synoptikern	276

Messianische Texte aus der nachkanonischen jüdischen Litteratur.

1. Oracula Sibyllina	
a. Buch III 652—672	283
b. Buch V 414—433	283
2. Salomopsalter	
Ps. 17,1—9. 23—51	284
3. Henochbuch	
a. Kap. 46,1—6	287
b. Kap. 62,1—16	288
c. Kap. 90,5—38	290
4. Baruchapokalypse	
a. Kap. 39,5—40,3	294
b. Kap. 72,2—73,3	295

	Seite
5. 4 Esrabuch	
a. Kap. 12,31—34	295
b. Kap. 13,1—13. 25—40. 48—52	296
6. Das Achtzehngebet	
a. Die palästinische Recension	299
b. Die babylonische Recension	301
7. Habinenu	
a. Die palästinische Recension	304
b. Die babylonische Recension	304
8. Kaddisch	
a. Das Kaddisch des Gottesdienstes	305
b. Das Kaddisch de-Rabbanan	305
9. Aus dem Musaph für den Neujahrstag	
a. וְבָכָן	306
b. וַיִּצְטַקוּ	306
c. עָלֵינוּ	307
10. Trostlieder für den neunten Ab	
a. אֵם הַבָּנִים	307
b. לְמַעַן תִּהְיֶה לָנוּ	308
11. Lied für Simchath Tora	309
Lexidion der aramäischen Wörter	310
Verzeichnis der griechischen Wörter	311
Verzeichnis der synoptischen Citate	316
Verzeichnis der Stellen, zu denen eine eingehendere Auslegung gegeben ist	319
Berichtigungen	320

Benützte Textausgaben.

A. Apokryphen.

H. B. Swete, The Old Testament in Greek I—III, 1887—1894; *O. F. Fritzsche*, Libri apocryphi Veteris Testamenti graece, 1871; *de Lagarde*, Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace, 1861.

Sirach: hebr. Text, 39, 15—49, 11, Ausg. v. *A. E. Cowley* u. *A. Neubauer*, 1897, v. *R. Smend*, 1897; 49, 12—50, 22, Ausg. v. *S. Schechter*, Jew. Quart. Rev. X (1898) 197—206.

Tobit: aram., hebr. und latein. Text, Ausg. v. *A. Neubauer*, 1878; hebr. Texte, Ausg. v. *M. Gaster*, 1897.

Zusätze zu Daniel: aram. Text, Ausg. v. *M. Gaster*, 1895.

B. Pseudepigraphen.

Psalmen Salomo's: Ausg. v. *H. E. Ryle* u. *M. R. James*, 1891, von *O. v. Gebhardt*, 1895.

Jubiläenbuch: Übersetzung v. *R. H. Charles*, Jew. Quart. Rev. VI (1894) 184 ff. VII (1895) 297 ff.

Henochbuch: Übersetzung v. *G. H. Schodde*, 1882, v. *R. H. Charles*, 1893; griech. Text., *A. Lods*, 1892.

Assumptio Mosis: Ausg. v. *R. H. Charles*, 1897.

Baruchapokalypse: syr. Text v. *A. M. Ceriani*, 1871; Übersetzung v. *R. H. Charles*, 1896.

4 Esra: syr. Text, Ausg. v. *A. M. Ceriani*, 1868; lat. Text, Ausg. v. *R. L. Bensly* u. *M. R. James*, 1895.

Testamente der XII Patriarchen: griech. Text, Ausg. v. *R. Sinker*, 1869. 1879; hebr. Übers. (Naphtali), Ausg. v. *M. Gaster*, 1894.

Sibyllin. Orakel: Ausg. v. *A. Rzach*, 1891.

Testament Abrahams: Ausg. v. *M. R. James* u. *W. E. Barnes*, 1892.

Slavonisches Henochbuch: Ausgabe v. *W. R. Morfill* und *R. H. Charles*, 1896.

C. Targume.

Onkelos: Sabbioneta 1557 (im Original).

Jerusal. Targume z. Pentateuch: Venedig 1591.

Propheten- und Hagiographen-Targum: Rabbin. Bibel, Venedig 1517, Venedig 1525, Venedig 1548, Basel 1618.

Targum scheni zu Ester: Ausg. v. *L. Munk*, 1876, v. *M. David* 1898.

D. Rechtslitteratur.

Mischna: Ausg. Riva di Trento 1559, Mantua 1561, Cambridge (*W. H. Lowe*) 1883.

Tosephta: Ausg. Sabbioneta 1555, Pasewalk (*M. S. Zuckerman*) 1881.

Jerus. Talmud: Ausg. Venedig 1524; Trakt. Berachoth, Ausg. Mainz (*M. Lehmann*) 1875.

Babylon. Talmud: Trakt. Taanith, Ausg. Pesaro (um 1511); Sanh., Sot., Nidd., Erub., Zeb., Men., Bechor., Meil., Kinn., Midd., Tam., Tehar, Ausg. Venedig 1520—23; Schebu., Eduj. Ab., Horaj., Mo. kat., Jebam., Erach., Tem., Kerit., Ned., Naz., Teh., Kod., Ausg. Venedig 1526—29; — für den ganzen Talmud, Ausg. Wien 1840—47; *R. Rabinovicz-H. Ehrentreu*, *Variae Lectiones*, 1867—97.

Aboth de Rabbi Nathan: Ausg. Wien (*S. Schechter*) 1887.

E. Midraschim.

Mechilta: Ausg. Konstantinopel 1515, Wien (*J. Weiss*) 1865, Wien (*M. Friedmann*) 1870.

Siphra: Ausg. Venedig 1545, Wien (*J. Weiss*) 1862.

Siphre: Ausg. Venedig 1545, Wien (*M. Friedmann*) 1864.

Midrasch Rabba zum Pentateuch: Ausg. Konstantinopel 1512, Venedig 1545, Saloniki 1593.

Midrasch chamesch Megilloth: Ausg. Pesaro 1519, Venedig 1545, Saloniki 1593.

Agadath Schir ha-Schirim: Ausg. v. *S. Schechter*, *Jew. Quart. Rev.* VI (1894) 672 ff., VII (1895) 145 ff. 729 ff., VIII (1896) 289 ff.

Midrasch Tanchuma: Ausg. Venedig 1545, Mantua 1563, Wilna (*S. Buber*) 1885.

Midrasch Tehillim: Ausg. Konstantinopel-Saloniki 1512—15, Venedig 1546, Wilna (*S. Buber*) 1891.

Midrasch Schemuel: Ausg. Konstantinopel 1517, Venedig 1546, Krakau (*S. Buber*) 1893.

Midrasch Mischle: Ausg. Venedig 1546, Wilna (*S. Buber*) 1893.

Pesikta: Ausg. Lyck (*S. Buber*) 1868.

Pesikta Rabbati: Ausg. Wien (*M. Friedmann*) 1880.

Pirke Rabbi Eliezer: Ausg. Venedig 1544.

Tanna de-be Elijjahu: Ausg. Venedig 1598.

Jalkut Schimoni: Ausg. Saloniki 1521—26.

Jalkut Makiri: Jesaja, Ausg. Berlin (*J. Spira*) 1894.

F. Liturgisches.

Siddur: Seder Rab Amram, Ausg. Warschau 1865, Maimonides in Mischne Thora, Ausg. Venedig 1524, Siddur Hegjon Leb v. *L. Landshuth*, Königsberg 1845, Seder Abodath Jisrael v. *S. Baer*, Rödelheim 1868.

Machzor, Deutscher Ritus: Ausg. Cremona 1560, Venedig 1568, Venedig 1714—19.

Polnischer Ritus: Ausg. Sulzbach 1699, Amsterdam 1736.

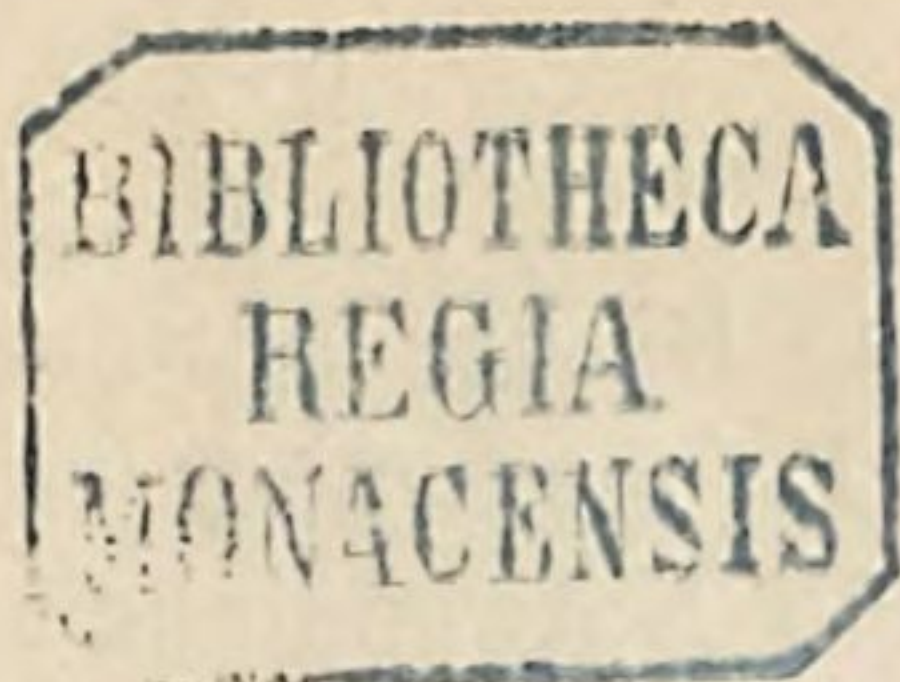
Französischer Ritus: Machzor Vitry, Ausg. Berlin 1893—97.

Sephardischer Ritus: Ausg. Livorno 1845—46.

Römischer Ritus: Ausg. Bologna 1541.

Romanischer Ritus: Ausg. Konstantinopel 1520.

Jemanitischer Ritus: zwei Handschriften im Besitz von Dr. Chamizer-Leipzig, Nr. I vom J. 1659, Nr. II 16—17. Jahrh.



Einleitung.

I. Das Aramäische als Sprache der Juden.

Nachdem in neuerer Zeit öfters der Beweis dafür geführt worden ist,¹ dass die von den „Hellenisten“ zu unterscheidenden „Hebraisten“,² d. h. die „hebräisch“ sprechenden Juden Palästina's, in Wirklichkeit nicht hebräisch, sondern aramäisch sprachen, erscheint es überflüssig, alle hierher gehörenden Einzelheiten aufs neue zu erörtern. Indem für sämtliche im Neuen Testament und bei Josephus vorkommenden aramäischen Ausdrücke auf meine „Grammatik des jüd. pal. Aramäisch“ verwiesen wird, muss aber doch das wichtigste hier in Frage kommende Beweismaterial kurz zusammengefasst werden.

1. Die im zweiten nachchristlichen Jahrhundert als uralte vorausgesetzte Sitte der aramäischen Übersetzung des hebräischen Pentateuchtextes in den Synagogen der Hebraisten Palästinas. *M. Friedmann*, Onkelos und Akylas (1896) 58 ff. 81 f., hält noch fest an der traditionellen Meinung, dass schon Esra eine aramäische Übersetzung der Tora gehabt habe. Darin irrt er. Aber das hohe Alter der Targum-sitte ist unbestreitbar. Sie steht um das Jahr 200 so fest, dass die Mischna sie nicht einschärft, sondern sich nur mit der näheren Festsetzung der Einzelheiten befasst, Meg. IV 5. 7. 11. Dass man auch privatim den Gesetzestext nicht ohne die traditionelle Übersetzung lesen solle, wurde im dritten Jahrhundert — von Jehoschua ben Levi seinen Söhnen — empfohlen.³ Nicht die praktische Notwendigkeit war dabei massgebend, sondern die

¹ S. zuletzt *Th. Zahn*, Einleitung in das Neue Testament I (1897) 1—24.

² Apg. 6, 1 Ἑβραῖοι.

³ b. Ber. 8^a, vgl. *W. Bacher*, Agada der paläst. Amoräer I 141. Dass auch das Targum dabei „gelesen“ werden solle, sodass der Besitz von Schrifttargumen vorausgesetzt wäre, ist übrigens aus dem Ausdruck nicht zu schliessen.

Unverbrüchlichkeit des Brauches, wonach Bibeltext und Targum unzertrennlich sind. Es muss aber eine Zeit gegeben haben, in welcher eine zwingende Notwendigkeit diese die Bedeutung des Bibeltextes verringernde Sitte schuf, also eine Zeit, in welcher der hebräische Text von den Synagogenbesuchern nicht verstanden worden wäre. Dass auch geschriebene Targume in der Zeit Christi vorhanden waren, ist vielleicht zu schliessen aus der Erzählung,¹ wonach Gamaliel I. ein Hiobtargum beim Tempelbau vermauern liess, wenn nämlich dies Targum aramäisch und nicht griechisch geschrieben war. Auch Gamaliel II. soll ein Exemplar desselben Targums gesehen haben.² Doch folgt daraus nicht, dass solche Targume weit verbreitet waren, am allerwenigsten, dass sie jedermann im Hause gehabt hätte. Nur hörte man im Gottesdienst die heilige Schrift nicht ohne die aramäische Übersetzung, welche nach Meg. IV 4 beim Penta-teuch nach jedem Verse, bei den Propheten nach je drei Versen folgen sollte.

2. Die durch Josephus und das Neue Testament bezeugten aramäischen Bezeichnungen für Volksklassen und Feste. Es sei genannt: Φαρισαῖοι³ = פְּרִישִׁיא (hebr. wäre פְּרוּשִׁים) „Pharisäer“, Χανααῖαι (Jos. Antt. III 7, 1) = כְּהֲנֵיא (hebr. כֹּהֲנִים) „Priester“, ἀραβάρχης, ἀραβάχης (ebenda), l. χαναράβης⁴ = כְּהֵנָא רַבָּא (hebr. הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל) „Hoherpriester“, πάσχα = פֶּסַחָא (hebr. פֶּסַח) „Passah“, ἄσπαρθά (Antt. III 10, 6) = עֲצֵרְתָא (hebr. עֲצֵרַת) „Pfingsten“, Φρουραῖα, Φρουραί = פּוּרִיא (hebr. פּוּרִים) „Purim“, σάββαττα = שַׁבָּתָא (hebr. שַׁבָּת) „Sabbat“.

3. Der Gebrauch der aramäischen Sprache im Tempel. Dafür spricht die alte Überlieferung, wonach Johannes Hyrkan im Heiligtum eine Gottesstimme in aramäischer Sprache

¹ b. Sabb. 115^a, j. Sabb. 15^c, Tos. Sabb. XIII 2, Sophr. V 15.

² S. dieselben Stellen ausser j. Sabb. 15^c.

³ Zahn, Einl. in d. N. Test. I 23, macht geltend, dass der Plural פְּרִישִׁיא der griechischen Form Φαρισαῖοι zu Grunde liege, weil die Endung αῖοι einen semitischen Auslaut auf *i* oder *aj* voraussetze, aus פְּרִישִׁיא würde man Φαρισᾶς gemacht haben. — Zwingend ist dies nicht, denn Φαρισᾶς wäre als Parteiname nicht brauchbar gewesen, und die griechische Sprache bildet ebensowohl von Λάρισσα Λαρισσαῖος wie von Ἀθηναίαι Ἀθηναῖος. Aber allerdings ist wahrscheinlich, dass die Bildung des griechischen Φαρισαῖοι sich an den öfters gehörten Plural det. פְּרִישִׁיא anschloss. Übrigens musste hier auch die Analogie von Σαδδουχαῖοι mitwirken, welches auf צִדְקָי, det. צִדְקָה, pl. det. צִדְקָי zurückgeht.

⁴ S. Wellhausen, Isr. u. Jüd. Gesch. 161.

ertönen hörte, j. Sot. 24^b, vgl. Antt. XIII 10, 3.¹ Nach Schek. V 3, VI 5 sind im Tempel die Bezeichnungen auf den Marken für die Trankopfer und auf den Opferstöcken aramäisch gewesen. Jetzt ist zwar ein Teil der Bezeichnungen im Mischnatext hebräisch mitgeteilt. Aber die Anwendung des Aramäischen bei den übrigen ist bei Dingen des Tempeldienstes so auffallend, dass man diese Sprache als die an dieser Stelle allein ursprüngliche betrachten muss.

4. Alte offizielle Schriftstücke in aramäischer Sprache, nämlich erstlich das zuerst in der Zeit des Aufstandes gegen die Römer (66—70 n. Chr.) redigierte Verzeichnis der Tage, an welchen nicht gefastet werden darf, die „Fastenrolle“, zweitens die Sendschreiben Gamaliel's II (um 110 n. Chr.) an die Juden von Südjüdäa, Galiläa und Babylonien. Beides war für das jüdische Volk und zwar in erster Linie Palästina's bestimmt. Über die Fastenrolle s. meine Schrift „Aramäische Dialektproben“ 1—3, 32—34, vgl. Jüd. Monatsschr. XLI 326 und Gramm. d. jüd.-pal. Aram. 7 f. Die Sendschreiben Gamaliel's, mitgeteilt in „Aram. Dialektproben“ 3, werden vom palästinischen Talmud Sanh. 18^d, und danach von Graetz,² Dérenbourg,³ Neubauer⁴ und Büchler⁵ von dem ersten Gamaliel hergeleitet, aber mit Unrecht, da die darin vorausgesetzten vier Gruppen der Juden (Ober- und Untergaliläa, Darom [südwestl. Jüdäa], Babel) auf die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems weisen.

5. Die Sprache der öffentlichen Dokumente bei Kauf, Verpachtung, Schuld, bedingtem Eheversprechen, Eheverweigerung, Eheverschreibung, Scheidebrief, Ablehnung der Schwagerehe. Die Mischna teilt die für die juristische Giltigkeit wichtigen entscheidenden Formeln dieser Dokumente zumeist aramäisch mit und giebt dadurch zu erkennen, dass diese Sprache die übliche war. Die Belegstellen s. Gramm. d. jüd.-pal. Ar. 12.⁶ Da es keine Vorschrift dafür giebt, in welcher Sprache solche Doku-

¹ Vgl. Dérenbourg, Essai sur l'histoire de la Palestine 74, Büchler, Die Priester und der Cultus (1895) 62 f.

² Graetz, Geschichte der Juden III 373.

³ Dérenbourg, Essai sur l'histoire 242.

⁴ Studia Biblica (Oxford 1885) 49.

⁵ Büchler, Die Priester und der Cultus 63.

⁶ Nur das Formular für das „bedingte Eheversprechen“ כִּימָפֶּן (σύμφωνον) ist dort nicht erwähnt, s. aber j. Kidd. 63^d, 64^a, j. Gitt. 49^a, j. Er. 21^b.

mente abgefasst sein müssen, fällt es nicht auf, dass die Mischna auch zuweilen hebräische Formeln nennt, so Gitt. IX 3. 5 für Scheidebrief und Freiheitsbrief, Keth. IV 12; IX 1. 5 für die Eheverschreibung. Wie belanglos dabei die Wahl der Sprache ist, sieht man Keth. IV 12, wo für Jerusalemer und Galiläer eine aramäische Formel mitgeteilt wird, für die Judäer aber eine hebräische, nicht etwa, um den Sprachunterschied hervorzuheben, sondern wegen des verschiedenen Inhalts der Formeln. — Zu den öffentlichen Dokumenten sind übrigens eigentlich auch zu rechnen die schon erwähnten Sendschreiben des Patriarchen Gamaliel II. und die Fastenrolle.

Fraglich ist es, wie es mit der Sprache einer ehemals in Jerusalem gefundenen Geschlechterrolle (מגלת יוחסין) gestanden hat. Nach der Mitteilung des palästinischen Amoräers Levi (um 300 n. Chr.)¹ wäre sie aramäisch geschrieben gewesen. Wenigstens wird ein Satz daraus in dieser Sprache mitgeteilt. Der jetzt durch Zusätze entstellte Inhalt würde sie übrigens erst dem Ende des ersten Jahrhunderts zuweisen. Aber Jeb. IV 13 sagt Schimeon ben Azzaj (um 110), dass er selbst ein Geschlechtsregister in Jerusalem gefunden habe, in welchem von jemandem die — hebräische — Formel gebraucht wurde: מִמֶּנִּי מֵאִשָּׁת אִישׁ „Bastard von einer Ehefrau“.² Ob dies Geschlechtsregister das von Levi gemeinte war, lässt sich zwar nicht mit Bestimmtheit sagen. Aber es ist wahrscheinlich und somit die Sprache desselben zweifelhaft.

6. Die für die Zeit Jesu feststehende Annahme der aramäischen Schrift an Stelle der althebräischen für den Bibeltext. Der Wechsel der Schrift hat den Wechsel der Sprache zur natürlichen Voraussetzung. Der übliche Beweis aus Mt. 5, 18, wonach ὡςτα der kleinste Buchstabe, ist freilich hinfällig. Waw und Jod hatten damals beide einen langen perpendikulären Strich. Das Jod unterschied sich dadurch, dass es oben noch ein Häkchen hatte, war also eigentlich grösser als das Waw. Das Original redete wie Lk. 16, 17 nur von „einem Häkchen“ (μία κεραία), oder allenfalls von dem Häkchen des Jod wie Schem.R. 9 (während Vaj.R. 19, indem es die spätere

¹ S. j. Taan. 68^a, Ber.R. 98, vgl. Büchler, Die Priester und der Cultus 41 f.

² H. Laible, Jesus Christus im Talmud 31 f., bezieht das mit Unrecht auf Jesus. Es handelt sich nur um die Bestimmung des Begriffes „Bastard“. b. Jeb. 49^b wird das gefundene Schriftstück mit unechten Zusätzen noch weiter ausgestattet.

Schreibweise voraussetzt, das Jod selbst nennt). Die Nennung des $\iota\omega\tau\alpha$ bei Matthäus wird auf griechische Leser berechnet sein. Für sie war das Jota in der That der kleinste Buchstabe. Statt auf Mt. 5, 18 muss vielmehr verwiesen werden auf die Thatsache, dass das Judentum des zweiten Jahrhunderts den Bibeltext nur in „assyrischer“, d. h. aramäischer Schrift besass und sich darin von den Samaritanern unterschied, und weiter darauf, dass schon die alexandrinische Übersetzung auf hebräischen Texten in dieser Schrift beruht.¹

7. Die Syntax und der Wortvorrat des Mischna-Hebräischen, welches sich erweist als von aramäisch-denken- den Juden geschaffen. *M. Friedmann* sagt in seinem „Onkelos und Akylas“ S. 88 mit Recht: „Der grösste Teil des rabbinischen Wortschatzes ist in seinen Sprachformen und Redensarten hebrai- siertes Aramäisch“.² Für das erstere sei besonders daran erinnert, dass das Imperfectum mit dem Waw consecutivum aus dem Gebrauch verschwunden ist, und dass die Neigung besteht, das Particip als Präsens zu verwenden.³

8. Die Bezeichnung des Aramäischen als „hebräisch“. Josephus hat zwar nach Antt. X 1, 2; XII 2, 1 Sprache und Schrift der „Syrier“ von der „hebräischen“ wohl zu unterscheiden gewusst. Trotzdem macht er zwischen hebräischen und aramäischen Wörtern keinen Unterschied. Nach Antt. I 1, 1. 2 gehören $\sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha\tau\alpha$ und $\text{'A}\delta\acute{\alpha}\mu$ der „hebräischen“ Sprache an, aber auch $\acute{\alpha}\sigma\alpha\rho\theta\acute{\alpha}$ ist nach Antt. III 10, 6 Bezeichnung der „Hebräer“. Das „Hebräische“, in welchem Josephus zu den Jerusalemern nach Bell. Jud. VI 2, 1 redet, nennt er Bell. Jud. V 9, 2 sogar $\eta\ \pi\acute{\alpha}\tau\rho\iota\omicron\varsigma\ \gamma\lambda\acute{\omega}\sigma\sigma\alpha$, obwohl doch nach Lage der Umstände hier nur das Aramäische zu er- warten ist. Auch im Johannesevangelium sind die aramäischen Ausdrücke $\text{B}\eta\theta\epsilon\sigma\delta\acute{\alpha}$, $\text{G}\alpha\beta\beta\alpha\theta\acute{\alpha}$, $\text{G}\omicron\lambda\gamma\omicron\theta\acute{\alpha}$, $\text{'P}\alpha\beta\beta\omicron\upsilon\nu\acute{\iota}$ „hebräisch“ nach 5, 2; 19, 13. 17; 20, 16. Mit der „hebräischen Sprache“, in welcher nach Apg. 21, 40; 22, 2 Paulus zu den Jerusalemern, nach 26, 14 Jesus zu Paulus redete, wird das Aramäische gemeint sein. $\text{'E}\lambda\lambda\eta\nu\iota\sigma\tau\alpha\acute{\iota}$ und $\text{'E}\beta\rho\alpha\iota\omicron\iota$ sind nach Apg. 6, 1 die Bezeichnungen der beiden durch die Sprache geschiedenen Teile des jüdischen Volkes gewesen, obwohl $\Sigma\upsilon\rho\iota\sigma\tau\alpha\acute{\iota}$ dem $\text{'E}\lambda\lambda\eta\nu\iota\sigma\tau\alpha\acute{\iota}$ genauer ent-

¹ S. dafür z. B. *S. R. Driver*, Notes on the hebrew text of the books of Samuel (1890) LXV ff.

² S. auch *A. Geiger*, Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah (1845) I 3, *J. H. Weiss*, Mischpat lěschōn ha-Mischnā (1867) 2 f.

³ *A. Geiger*, a. a. O. I 40.

sprochen hätte. Ist es aber möglich gewesen, das Aramäische als „hebräisch“ zu bezeichnen, so ist klar, dass das Aramäische die gewöhnliche Sprache dieses Volks in jener Zeit gewesen sein muss, soweit nicht griechisch gesprochen wurde.

Alle genannten Thatsachen erlauben nicht, einen Unterschied zwischen Judäa und Galiläa zu machen, als hätte man in dem ersteren wenigstens teilweise hebräisch gesprochen. A. Neubauer hat in seinem sehr der Revision bedürftigen Aufsätze „The dialects of Palestine in the time of Christ“¹ die Behauptung aufgestellt: „In Jerusalem, und vielleicht auch im grösseren Teile Judäa's, war das modernisierte Hebräisch und ein reinerer aramäischer Dialekt bei der Mehrheit der Juden im Gebrauch; die Galiläer und die jüdischen Einwanderer aus den benachbarten Gegenden verstanden nur ihren eigenen Dialekt (der natürlich dem Aramäischen nahe verwandt war) und ausserdem einige geläufige hebräische Ausdrücke, wie Sprichwörter und Gebete“. Für alle drei Teile dieser Behauptung fehlt jeder zulängliche Beweis. Weder der dem Aramäischen nur verwandte Dialekt der Galiläer, noch das reinere Aramäisch der Judäer und das modernisierte Hebräisch der letzteren sind wirklich erweislich. Auf zum mindesten vorwiegende Herrschaft des Aramäischen in Judäa lassen mit Sicherheit schliessen die Jerusalem und seiner Umgebung angehörenden Ortsbezeichnungen: Ἀκελδαμάχ (אֶקֶל דְּמָאֵךְ), Βηθεσδα (בֵּית הַסֵּדָא), Βηθζαθά, Βηζεθα (בֵּית יֵזְעָא), Γαββαθα (גַּבְבָּתָא), Γολγοθα (גּוֹלְגֹתָא), Ὀπλα, Ὀφλας (אֶפְלָא), Σαφείν (סַפִּינִי), Χαφεναθα (חַפְנָתָא). Für die Erklärung der Worte werde auf meine Grammatik des jüd.-pal. Aramäisch verwiesen. Nachgetragen sei hier, dass Γαββαθα daselbst S. 108 unrichtig erklärt ist. גַּבְבָּתָא, das eigentlich die Kahlheit am Vorderkopf bezeichnet, war eine passende Benennung des freien Platzes vor der Antoniaburg, welche als Richtstätte diente. Χαφεναθα (1 Makk. 12, 37) fehlt in der Grammatik. Zu vergleichen ist wohl das biblische בֵּין הַחֲמַתִּים 2 Kön. 25, 4, das von Onkelos Gen. 23, 17 für מִכְפֶּלֶה angewandte חַפְנָתָא und für die Vertauschung von *n* und *l* der Name Πουβήλος bei Josephus für das biblische רֹאשׁוֹן und Ξένιος Antt. XI 5, 4 für den Monatsnamen כֶּסֶלִי. — Daneben findet sich dann auch eine hebräische Bezeichnung wie diejenige, welche das Grundstück am Ölberge trug, auf welchem Jesus in der Nacht des Verrats verweilte. Mag man die Lesart Γεθσημανεί (= גֶּת שֶׁמָנִי

¹ Studia Biblica (Oxford 1885) 39—74.

für שְׁמֹנִים) voraussetzen, wie ich Gramm. d. jüd.-pal. Ar. 152 gethan, oder auf Grund der Lesarten γεσσημαυεί, γησαυαυεί an שְׁמֹנִי (= גֵּיא שְׁמֹנִים Jes. 28, 1) denken, immer ist die Benennung hebräisch und nicht aramäisch. Aber daraus folgt nicht, dass hebräisch eine Sprache des Verkehrs gewesen ist. Dass die mit der Mischna beginnende rabbinische Litteratur Männer der vorchristlichen und christlichen Zeit oft hebräisch und nicht aramäisch reden lässt, beweist nichts für die wirklich von ihnen gebrauchte Sprache. Man könnte sonst durch eben solche „Zeugnisse“ den Beweis führen, dass die Umgangssprache der Juden auch in Galiläa stets die hebräische gewesen ist. Bei dem von Juda dem Ersten, dem Autor der Mischna, ausdrücklich ausgesprochenen Gegensatze gegen das Aramäische¹ ist von vorn herein anzunehmen, dass diese Sprache aus den alten Traditionen so viel als möglich verdrängt wurde. Sehr bedeutsam sind deshalb alle trotzdem übrig gebliebenen aramäischen Zeugnisse aus alter Zeit. Die hebräische Gestalt irgend einer Tradition beweist für den mündlichen Gebrauch des Hebräischen in alter Zeit nichts. Büchler² kann mit der Annahme Recht haben, dass die Sprache im Tempel und beim Opferdienste aramäisch war. Wenn er aber glaubt, daraus, dass in den Schilderungen der Mischna in den Traktaten Joma, Sukka, Tamid, Middoth vom Tempeldienste die Priester hebräisch reden, schliessen zu müssen, dass man in der Aufstandszeit von 63—70 n. Chr. das Aramäische aus dem Tempel verdrängt habe, so fehlt für diesen Schluss die entsprechende Grundlage. In jedem Fall ist die Annahme von A. Resch, dass das Hebräische die Sprache der Mutter Jesu als einer Südpalästinenserin gewesen sei,³ grundlos.

Für Galiläa aber kommt das Hebräische überhaupt nicht ernstlich in Frage. Zur Zeit der Erhebung der Makkabäer war die dortige jüdische Bevölkerung so unbedeutend, dass 3000 Mann unter Simon sie um 163 v. Chr. nur dadurch von ihren feindlich gesinnten Nachbarn schützen konnten, dass sie dieselbe nach Judäa führten.⁴ Johannes Hyrkanus (135—105) scheint dann Galiläa erobert und gewaltsam judaisiert zu haben, sodass Ari-

¹ b. Sot. 49^b: „Wozu mir das Sursi in Palästina? entweder die heilige Sprache oder griechisch!“ Zu „Sursi“ s. Gramm. d. jüd.-pal. Aram. 2.

² A. Büchler, Die Priester und der Cultus 64 ff.

³ A. Resch, Aussercanonische Paralleltex te IV 224, Das Kindheits-evangelium 323.

⁴ 1 Makk. 5, 20—23.

stobul I. dies Werk in Ituräa fortsetzen konnte.¹ Judäische Familien müssen sich dann wieder dort in grösserer Zahl angesiedelt haben, welche sich vielfach mit den judaisierten Landesbewohnern vermischten, sodass zur Zeit des Josephus die vorwiegende Bevölkerung Galiläa's insgesamt als „jüdisch“ erscheint. Unter solchen Verhältnissen war hier an die hebräische Sprache nicht zu denken, auch nicht in dem kleinen Nazareth, von welchem mit Unrecht Abgelegenheit vom Weltverkehr behauptet wird. Es hatte ja Zippori, die damalige Hauptstadt Galiläa's, auf der einen Seite und die Städte Japha und Kesalot in nächster Nähe auf der anderen Seite, und lag selbst an dem wichtigen Verkehrswege, der von Zippori zur Ebene Megiddo und weiterhin nach Caesarea führte. Jesu Reden selbst machen auch durchaus nicht den Eindruck, als sei er in ländlicher Einsamkeit und Abgeschlossenheit aufgewachsen. Wahr ist nur, dass er wie die Galiläer überhaupt dort wenig Berührung mit der Schriftgelehrsamkeit gehabt haben wird. Das bedeutete aber, dass er auch von dieser Seite nicht mit dem Hebräischen in Berührung kam.

Die Sprache des häuslichen synagogalen Gebets und die Sprache der das tägliche Leben durchziehenden Benediktionen könnte hebräisch gewesen sein. Aber das aramäische Kaddischgebet und die ausdrückliche Erklärung der Mischna Sot. IX 1, dass neben anderem die tägliche Lesung des Schema, das tägliche Gebet und die Tischbenediktion „in jeder Sprache“ (בְּכָל לָשׁוֹן)² geschehen dürfe, sind wichtige Zeugnisse dafür, dass man nach der sprachlichen Gestalt der rabbinischen Überlieferung die wirklich im Volk lebende Sitte nicht beurteilen darf. Wenn man sich dazu herbeiliess, selbst bei der Schema-Lesung, also bei der symbolischen Erfüllung der von jedem Israeliten täglich auszuübenden Pflicht der Beschäftigung mit dem Gesetz, die hebräische Sprache nicht zu fordern, muss eine sehr starke Nötigung für dies Zugeständnis vorgelegen haben. Die Hellenisten, welche gar kein Hebräisch verstanden, mögen die wichtigste Veranlassung dabei gewesen sein. Aber wenn auch den „Hebraisten“ das Hebräisch nicht ganz unverständlich sein konnte, so gab es doch für sie kein Hindernis, sich im Gebete der Muttersprache

¹ Antt. XIII 11, 3.

² Dies ist der Ausdruck der Mischna nach dem gewöhnlichen Text und im bab. Talmud; im pal. Talmud und in der Mischna ed. Lowe heisst es: „in ihrer Sprache“ (בְּלָשׁוֹנָם), aber der Sinn ist der gleiche.

zu bedienen. Dass man selbst im dritten Jahrhunderte in Palästina noch oft aramäisch betete, ist zu schliessen aus dem von dem palästinischen Amoräer Jochanan (gest. 279 n. Chr.) dagegen angewandten Abschreckungsmittel. Er stellte nämlich die Behauptung auf, die Engel verstünden diese Sprache nicht, sodass sie nicht in der Lage seien, aramäische Gebete vor Gott zu bringen.¹ Über die aramäische Benediktion, welche der Hirt Benjamin in Babylonien über das Brot zu sprechen pflegte, wird b. Ber. 40^b diskutiert, aber nicht wegen ihrer Sprache, sondern, weil der Gottesname darin fehlte. Dass synagogale Vorträge, welche für das Volk bestimmt waren, hebräisch gehalten worden seien, ist unmöglich anzunehmen für eine Zeit, in welcher die aramäische Übersetzung des Bibeltextes ein Bedürfnis war. Es müsste sonst dem Redner ein Dolmetscher beigegeben gewesen sein. Je mehr die Schriftgelehrten die unumschränkte Leitung des jüdischen Religionswesens in die Hand bekamen, desto mehr hat auch der Gottesdienst die von den Gelehrten geforderte und für sie eigentlich nur berechnete Gestalt angenommen. In diesem Wandelungsprozess wurde allmählich die Volkssprache aus dem Gottesdienste verdrängt. Das jüdische Volksleben vor dem Jahre 70 n. Chr. ist auch in dieser Hinsicht nach dem von dem rabbinischen Schrifttum erweckten Scheine nicht zu beurteilen.

Nicht einmal von der Rechtsschule der älteren Zeit ist unbestreitbar gewiss, dass ihre Sprache durchweg hebräisch gewesen sei und dass insbesondere die Rechtssätze stets in dieser Sprache formuliert wurden, wenigstens hören wir Edujot VIII 4, wie ein gewisser Jose, der wohl mit Unrecht als Jose ben Joezer aus Zereda bezeichnet wird,² in aramäischer Sprache seine Urteile über rein und unrein abgibt. Dieser Jose scheint um das Jahr 100 n. Chr. gelebt zu haben. Man möchte annehmen, dass wenigstens in seiner Schule die aramäische Sprache die herrschende war.

Aus alledem muss der Schluss gezogen werden, dass Jesus in der aramäischen Sprache aufgewachsen ist, und dass er zu seinen Jüngern und zum Volke aramäisch hat reden müssen, um verstanden zu werden. Von ihm, der das Evangelium den Armen predigen wollte und der Lehrweise der Schriftgelehrten fern-

¹ b. Sabb. 12^b, vgl. *Bacher*, Agada der pal. Amor. I 243.

² Die Bezeichnung wird für echt gehalten von *H. Klueger*, Genesis und Composition der Halacha-Sammlung Edujot (1895) 84, s. aber *A. Büchler*, Die Priester und der Cultus 63, *D. Hoffmann*, Mischnajoth, Ed. VIII 4.

stand, ist am wenigsten zu erwarten, dass er seine Rede mit dem überflüssigen und den Hörer verwirrenden Schmuck der hebräischen Form versehen hätte.

II. Die schriftstellerische Verwendung des Hebräischen.

Das jüdische Volk hat zu allen Zeiten hebräisch geschrieben. Das Deutsche, das Spanische, das Arabische kann die ausschliessliche Sprache des Verkehrs sein, während litterarische Arbeit mit derselben Ausschliesslichkeit hebräisch vollzogen wird. So könnte es auch in der Zeit der Herrschaft des Aramäischen gestanden haben.

Wir besitzen auch in der That einige Beispiele hebräischer Schriftstellerei in den Jahrhunderten um die Geburt Christi. Ein hebräisches Original wird als erwiesen anzusehen sein für den Grundstock des äthiopischen Henochbuchs, die Assumptio Mosis, Baruchapokalypse,¹ 4 Esra, Jubiläenbuch und für die jüdische Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen, von denen M. Gaster eines hebräisch gefunden hat.² Dieselbe Sprache ist wahrscheinlich für die ganze Reihe der unter den Namen Henoch's, Noah's, Abraham's, Mose's, Elia's, Jesaja's, Baruch's und Esra's abgefassten Schriften und für die Psalmen Salomo's — soweit solche Schriften überhaupt in semitischer

¹ Dafür, dass ich gegen die von *R. H. Charles* für ein hebräisches Original geltend gemachten Beweise teilweise ernste Bedenken habe, s. meine Anzeige seiner Ausgabe der Baruch-Apokalypse, Theol. Litbl. XVIII (1897) Nr. 15. Dasselbe gilt von den Ausführungen von Charles zur Assumptio Mosis. Zumal seine Versuche zu Rückübersetzungen sind fast durchweg als misslungen zu bezeichnen. Trotzdem wird er mit der Behauptung eines hebräischen Originals recht haben.

² *M. Gaster*, The hebrew text of one of the Testaments of the twelve Patriarchs, Proc. Soc. Bibl. Arch. Dec. 1893, Febr. 1894. — Doch gestehe ich, wegen des eigentümlichen gegenseitigen Verhältnisses des hebräischen und griechischen Textes noch nicht völlig von der Ursprünglichkeit des hebräischen Textes überzeugt zu sein. Die von *A. Neubauer*, Mediaeval Jewish Chronicles Bd. I p. XXI ausgesprochene Vermutung, dass Jerachme'el wohl der Übersetzer der apokryphischen Schriften sei, welche in dem von Gaster benutzten Manuskript der Bodlejana stehen, trifft wahrscheinlich auch für das Naphtali-Testament das Richtige. Nach den Mitteilungen Neubauer's über Jerachme'el erwartet man von diesem nicht verschollene semitische Originale, sondern Mitteilungen aus occidentalischer Litteratur, welche den Juden unzugänglich war.

Sprache geschrieben waren. Wer würde so leicht Noah, Mose oder Baruch als Verfasser einer aramäischen Schrift ausgegeben haben? Hellenisten konnte man ohne Bedenken eine derartige Schrift griechisch anbieten, weil das hebräische Original von ihnen nicht hätte gelesen werden können. Bei „Hebraisten“ wäre es aufgefallen, wenn statt des zu vermutenden hebräischen Originals nur eine aramäische Übersetzung ans Licht getreten wäre.

Das Danielbuch macht hier keine Ausnahme. Der Grundstock desselben, den Inhalt von Kap. 1—6 umfassend, wird eine aramäische Erzählung von Erlebnissen Daniels und seiner Gefährten am Hofe zu Babel gewesen sein. Für eine Schrift, in welcher den Königen Babels Gesichte gedeutet wurden, war die Verkehrssprache des ganzen Orients in jener Zeit wohl angebracht. Der zweite Teil des Buchs, Kap. 7—12 teilte Gesichte, welche Daniel gehabt, mit den Deutungen durch einen Engel ebenso passend in hebräischer Sprache mit. Der Redaktor erst dürfte Kap. 1, 1—2, 4 ins Hebräische, Kap. 7 ins Aramäische übersetzt haben und dadurch die beiden, auch durch den Inhalt der Weissagung unterschiedenen Hälften zu einem Ganzen zusammengeschweisst haben. Weitere Zusätze zum aramäischen Teile wären natürlich aramäisch abzufassen gewesen, sodass bei der aramäischen Übersetzung der Zusätze zu Daniel (Gesang der drei Männer, Daniel und der Drache), welche M. Gaster herausgegeben hat,¹ wenigstens die Wahl der Sprache wohl motiviert ist, obwohl nicht daran zu denken, dass sie in Wirklichkeit das von Theodotion übersetzte Original darstelle.

Dass das erste Makkabäerbuch auf ein hebräisches Original zurückgeht, scheint mir gewiss. Wenn Hieronymus im Prologus galeatus die hebräische Sprache für dies Buch bezeugt, ist zwar bei der anderwärts zu beobachtenden Unsicherheit in seinen Angaben über solche Dinge zu besorgen, dass er hebräisch und aramäisch hier vielleicht nicht unterschieden hat. Aber die Sprache des Buches bestätigt sein Zeugnis. Das dem biblischen Aramäisch nachgebildete aramäische Hasmonäerbuch² hat jedenfalls damit

¹ M. Gaster, The unknown aramaic original of Theodotion's additions to the book of Daniel, Proc. Soc. Bibl. Arch. XVI 280 ff. 312 ff., XVII 75 ff. — Gaster hat die Stücke der Chronik Jerachme'el's entnommen, welcher aber am Anfange selbst sagt, dass er sie aus der griechischen Bibel übersetzt habe.

² S. besonders die Ausgabe M. Gaster's „The Scroll of the Hasmonaeans“ (Transactions Orient.-Congr. Lond. 1891 II), und dazu A. Neubauer in Jew. Quart. Rev. VI (1894) 570 ff., auch meine Gramm. des jüd. pal. Aram. 6.

nichts zu thun und ist wie seine hebräische Übersetzung¹ viel späteren Ursprungs. Vom Tobitbuche besitzen wir zwar jetzt vier verschiedene hebräische Recensionen und eine aramäische;² aber obwohl M. Gaster meint, in einem der von ihm veröffentlichten hebräischen Texte nahezu das Original zu haben, bleibt immer noch möglich, dass alle diese semitischen Texte nur Übersetzungen aus dem Griechischen sind und das etwaige semitische Original für uns verloren ist. Aber wenn Hieronymus sagt, dass er das Tobitbuch mit Hülfe einer hebräischen Übersetzung gefertigt habe, welche er selbst auf Grund eines chaldäischen Textes herstellen liess, wird man ihm Glauben schenken dürfen, ebenso wie bei seiner Behauptung, dass er das Judithbuch unmittelbar aus dem Aramäischen übersetzt habe. Auf keinen Fall hat die abgekürzte hebräische Wiedergabe der Juditherzählung, welche wir in doppelter Form besitzen,³ zu dem Original des Buches eine unmittelbare Beziehung. Trotzdem erscheint mir ein aramäisches Original nur für Tobit als das wahrscheinlichste. Das Judithbuch dürfte eher auf eine hebräische Vorlage zurückgehen.

Wenn wir uns nun zu der Frage nach der Sprache eines semitischen Urevangeliums wenden, wird gesagt werden müssen, dass die Motive, welche in jener Zeit zu hebräischer Abfassung geführt haben könnten, hier nicht in Frage kommen. Jesus hatte aramäisch gelehrt, aramäisch musste von ihm im christlichen Gottesdienst den „Hebraisten“ erzählt werden. Wenn der Inhalt einer solchen Erzählung für die aramäisch redenden „Hebraisten“ aufgezeichnet wurde, wäre an hebräische Abfassung nur dann zu denken gewesen, wenn man beabsichtigt hätte, die Zahl der hebräischen heiligen Schriften um eines zu vermehren. Das ist aber bei der Stellung der „Hebraisten“ zum Alttestamentlichen Kanon für die Zeit, um die es sich hier handeln müsste, nicht anzunehmen. Selbst einige Jahrhunderte später war das Evangelium der Judenchristen nach dem ausdrücklichen

¹ S. z. B. *Baer's Seder 'Abodat Jisrael* 441 ff.

² Zwei hebräische Recensionen wurden 1516 und 1519 in Konstantinopel gedruckt, *M. Gaster* edierte 1897 zwei andere in „Two unknown hebrew versions of Tobit“ (auch in *Proc. Soc. Bibl. Arch.*), *A. Neubauer* gab einen aramäischen Text (ausser dem 1516 gedruckten hebräischen) heraus in „The book of Tobit a chaldee Text“ (1877), s. dazu meine *Gramm. des jüd.-pal. Aram.* 27 ff.

³ *Jellinek* edierte eine Recension in *Beth ha-Midrash* I 130 f., *Gaster* eine andere in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XVI 156 ff.

Zeugnisse des Hieronymus nicht hebräisch, sondern aramäisch abgefasst. Deshalb spricht alles dafür — wenn nicht entscheidende Gegenzeugnisse in der Tradition der Kirche oder in den Evangelien selbst vorliegen sollten —, dass eine für „Hebraisten“ bestimmte Sammlung von Herrenreden, bez. ein Urevangelium aramäisch geschrieben war.

III. Die Semitismen der synoptischen Evangelien.

Über die „Hebraismen“ des Neuen Testaments hat man seit ihren ersten bedeutenderen Bearbeitern Kaspar Wyss¹ und Johann Vorst² im siebzehnten Jahrhundert nicht wenig geschrieben. Aber von Anfang an ist nicht klar genug erfasst worden, dass das Griechische der jüdischen Hellenisten in verschiedener Weise durch semitische Sprachen bestimmt sein musste. Erstlich ist anzunehmen, dass das von Syrien bis Ägypten gesprochene Griechisch allenthalben durch die aramäische Landessprache nicht unwesentlich bestimmt war, und dann gilt von dem Teil des jüdischen Volks, welcher für seine semitische Muttersprache das Griechische eintauschte, dass diese Muttersprache aramäisch war und dass die den Juden eigene religiöse Gedankenwelt, welche nun in griechische Form zu fassen war, schon aramäisch, nicht mehr hebräisch geformt gewesen ist. Auch die geistige Berührung, welche jüdische Hellenisten und Hebraisten in Palästina stets hatten, besagte einen stetigen Austausch griechischer und aramäischer, nicht hebräischer Ausdrucksweise. Hebräischer Einfluss war nur mittelbar vorhanden, insofern hinter der aramäischen Gegenwart des jüdischen Volks eine hebräische Vergangenheit lag, vor allem aber, weil die griechische Übersetzung des Alten Testaments die religiöse Sprechweise notwendig durchgreifend beeinflusste.

Für die synoptischen Evangelien der christlichen Hellenisten kam zu den schon genannten Beziehungen zum jüdischen Aramäisch noch die eine hervorragend wichtige hinzu, dass der Grundstock des von ihnen verarbeiteten Stoffes ursprünglich aramäisch geformt war, gleichviel ob er in dieser Gestalt unmittelbar oder schon

¹ *Kaspar Wyss*, *Dialectologia sacra*, Zürich 1650.

² *Johann Vorst*, *Philologia sacra* II, Leyden 1658, I, Amsterdam 1665, mit Gesamttitel: *De Hebraismis Novi Testamenti Commentarius*, Amsterdam 1665.

durch Vermittelung griechischer mündlicher oder schriftlicher Tradition den Verfassern vorlag.

Danach kann nun doch kein Zweifel darüber sein, dass die Semitismen der Evangelien zuerst auf dem Gebiete des jüdischen Aramäisch gesucht werden müssen, und dass erst da, wo dies zur Erklärung nicht ausreicht, zu fragen ist, in wiefern das Hebräische für semitisierende Ausdrücke verantwortlich zu machen ist. — Im letzteren Fall bedarf es dann einer besonderen Untersuchung der verschiedenen vorhandenen Möglichkeiten. Der Stoff der synoptischen Evangelien könnte ganz oder teilweise eine hebräische Formulierung erlebt haben, welche ihn mit Hebraismen versetzte, und so den Evangelisten zugekommen sein. Es könnte aber auch eine hebraistische Beeinflussung eingetreten sein, als der Stoff schon griechisch geformt war. Eine solche Beeinflussung in dieser Phase ist um so weniger unwahrscheinlich, als sowohl für den mündlichen Vortrag des „Evangeliums“ in der christlichen Gemeindeversammlung, als für eine schriftstellerische Bearbeitung desselben das griechische Alte Testament das am nächsten liegende Modell abgab. War dies das wichtigste öffentliche wie private Lesebuch der Christen, so wird der Wunsch vorhanden gewesen sein, dem „Evangelium“ ein entsprechendes Gewand zu geben, und der Begriff des Kanon war bei den christlichen Hellenisten kein so fest bestimmter, dass man hätte Bedenken tragen müssen, neue gottesdienstliche Leseschriften den älteren in der Form anzugleichen.

Es ist ein schlimmer Mangel der bisherigen Bearbeitungen der Semitismen in den Evangelien, dass sie diesem Sachverhalt zu wenig Rechnung tragen. P. W. Schmiedel tadelt zwar in seiner Neubearbeitung von „Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms“ § 2, 1 c, dass man die aramäischen Bestandteile der neutestamentlichen Diktion nicht genügend beachtet habe. Aber er selbst gelangt nicht zu einer irgendwie haltbaren Sonderung von Aramaismen und Hebraismen. Schlimmer noch steht es mit F. Blass, der in seiner „Grammatik des neutestamentlichen Griechisch“ (1896) S. 4 zwar die hebräisch-aramäische Beeinflussung des Idioms hervorhebt, aber keinen Versuch macht, Hebraismen und Aramaismen zu sondern, und dann im Vorwort zu seiner Ausgabe des Lukasevangeliums,¹ Wendungen als Aramaismen bezeichnet, welche zum Teil ebenso gut Hebraismen

¹ F. Blass, Evangelium sec. Lucam (1897) XXI f.

sein könnten, zum Teil nur dies sind und nicht Aramaismen. Und wie ist es möglich, dass J. Böhmer in seiner sonst in mancher Beziehung lehrreichen Schrift „Das biblische ‚im Namen‘“ (1898), welche den Hauptzweck hat, die Wendungen εἰς τὸ ὄνομα, ἐπὶ τῷ ὀνόματι in der Taufformel sprachgeschichtlich zu erklären, noch immer ausschliesslich das Alte Testament befragt? Grade hier enthält der jüdische Sprachgebrauch, wie ich später zeigen werde, den Schlüssel zur Erklärung des Ausdrucks. Böhmer sollte zum mindesten sagen, warum er von da keine Belehrung erwartete.

Ein weiterer Mangel der bisherigen grammatischen Bearbeitungen des neutestamentlichen Griechisch besteht darin, dass sie auch auf die „Graecismen“ der Evangelien nicht genügend aufmerksam machen, d. h. auf die sprachlichen Erscheinungen in denselben, welche kein unmittelbares semitisches Aequivalent haben, für welche also notgedrungen die hellenistischen Schriftsteller verantwortlich gemacht werden müssen. Die bisherigen hebräischen Übersetzungen der Evangelien sind an diesen Graecismen gescheitert, weil sie entweder wie Delitzsch und — wenn gleich in viel schwächerem Grade — Salkinson das Prinzip wortgetreuer Übertragung des heiligen griechischen Originals nicht verlassen wollten,¹ oder weil sie, wie es bei Resch scheint, der durch solche Rücksicht nicht gebunden gewesen wäre, die spezifischen Graecismen nicht genügend erkannten.

Wer wissen will, welches die aramäische Urgestalt eines Herrenworts gewesen ist, wird ebenso sehr diese Graecismen als jene hellenistischen Hebraismen auszuschneiden haben, um zu einem Wortlaut zu gelangen, welcher im Munde Jesu wenigstens denkbar ist und der aramäischen Urüberlieferung der Apostel am nächsten steht.

Nicht einmal derartige aramäische Hebraismen, wie sie die Targume in grosser Zahl bieten, sind im Munde Jesu für besonders wahrscheinlich zu halten. Wer Jesu eigene Worte mit den Hymnen und Reden anderer Personen in den Lukaschriften vergleicht, wird finden, wie es Jesu Redeweise eigen ist, dass die heilige Schrift nur selten und zwar dann zitiert wird, wenn sie aus einem bestimmten Grunde herangezogen werden muss,

¹ Dies erwähne ich nicht als Tadel. Weil ich in diesem Prinzip, sofern es sich um eine Übersetzung zu praktischen Zwecken handelt, mit *Franz Delitzsch* völlig übereinstimme, habe ich Herausgeber der 1892 erschienenen umgearbeiteten 11. Aufl. seines hebr. Neuen Testaments sein können.

und dass die Anlehnungen an Schriftworte einen sehr begrenzten Umfang haben. Da ist um so weniger wahrscheinlich, dass er das hebraisierende Aramäisch der Targume gesprochen hätte, als auch sonst eine derartige praktische Verwendung desselben bei den Juden nirgends nachzuweisen ist. Auch aramäischen Tradenten seiner Worte ist deshalb eine „Hebraisierung“ derselben nicht zuzutrauen, wenn man von ihnen nicht die unmotiviert absichtliche Nachahmung eines Targum annehmen will. Der von eigentlichen Hebraismen jeder Art gesäuberte Wortlaut wird somit die grösste Wahrscheinlichkeit für sich haben, ursprünglich zu sein.

IV. Einige Hebraismen und Aramaismen.

Um den Anfang zu einer den notwendig zu stellenden Anforderungen mehr entsprechenden Behandlung der synoptischen Semitismen zu machen, wird hier eine Reihe derselben besprochen, und zwar mit Auswahl solcher Redeweisen, welche die Schreibweise eines oder mehrerer Synoptiker entweder durchweg sehr wesentlich bestimmen oder doch bestimmen könnten. Die Erörterung weiterer Einzelheiten muss der Behandlung der einzelnen Stellen vorbehalten bleiben.

1. ἐλθὼν, ἐρχόμενος.

Die Participien ἐλθὼν oder ἐρχόμενος werden überflüssiger Weise mit einem Verbum finitum verbunden von den drei Synoptikern, aber nicht vom Johannesevangelium.¹ Jesus sagt Mt. 5, 24: ἐλθὼν πρόσφερε „gehe, bringe dar“; Mt. 12, 44 (Lk. 11, 25): ἐλθὼν εὐρίσκει „es geht und findet“; Mt. 25, 27 (vgl. Lk. 19, 23): ἐλθὼν ἐχομισάμην „ich wäre gegangen und hätte genommen“; Lk. 15, 25: ἐρχόμενος ἤγγισεν „er kam und nahte“. Verwandt ist πορευθεὶς ἐκολλήθη „er ging und heftete sich“ Lk. 15, 15. Auch die Erzählung wendet solche Ausdrücke an, s. Mt. 2, 23: ἐλθὼν κατόκησεν „er ging und wurde wohnhaft“; Mt. 15, 25: ἐλθοῦσα προσεκύνη (Mk. 7, 25: εἰσελθοῦσα προσέπεσεν) „sie kam und fiel nieder“. Die Redeweise entspricht dem überflüssigen הָלַךְ und נָסַע des Alten Testaments, s. z. B. Jud. 19, 10: הָלַךְ וְנָסַע „er ging und kam“; Hos. 5, 15: הָלַכְתִּי וְנָסַעְתִּי „ich will gehen und umkehren“;

¹ Joh. 11, 17 ist ἐλθὼν unentbehrlich, übrigens auch die Lesart zweifelhaft.

1 Sam. 20, 1 וַיָּבֹא וַיֹּאמֶר „er kam und sagte“. Im jüdischen Aramäisch ist dieselbe Ausdrucksweise gewöhnlich. Beispiele: אָוִיל „er gehe und sterbe“ j. Ter. 45^c; וַיֵּלֶךְ וַיִּשְׁהִיד „er gehe und zeuge“ j. R. h. S. 58^d; אָוִיל וּמְשִׁיב „ich gehe und rette“ j. Ter. 46^b; אָתָּא מְעַבֵּד כֵּן „er kam so zu thun“ j. Chall. 60^b; אָתָּא שָׁאַל „er kam und fragte“ j. Schebi. 39^a; אָתָּא וַיֵּתִי „er komme und heirate“ Ber.R. 65; אָזְלַת וַתִּתְּנֶנָּה „sie ging und verheiratete sich“ Ber.R. 17.

2. ἀφείς, καταλιπών.

Die Zusammenstellung von καταλιπών und ἀφείς mit einem Ausdruck des Weggehens, ohne dass dabei ein „Verlassen“ irgendwie betont sein könnte, findet sich in der Erzählung bei Matthäus und Markus, nicht bei Lukas und Johannes. Beispiele: Mt. 13, 36: ἀφείς τοὺς ὄχλους ἦλθεν „er liess das Volk und ging“; 22, 22: ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθαν (dies auch Mk. 12, 12) „sie liessen ihn und gingen weg“; Mk. 8, 13: ἀφείς αὐτοὺς — ἀπῆλθεν (Mt. 16, 4: καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν) „er liess sie und ging weg“; Mt. 21, 17: καταλιπὼν αὐτοὺς ἐξῆλθεν; s. auch Mk. 4, 36. Dies ist keine im Alten Testament übliche Redensart. Salkinson setzt für ἀφιέναι עֹב, Delitzsch zuweilen הִנִּיחַ. Aber das erstere bedeutet im Alten Testament „verlassen, im Stich lassen“, das letztere „zurücklassen, liegen lassen“, und weder das eine noch das andere wird zu einer derartigen Redewendung benützt. Diese findet sich aber im jüdischen Aramäisch, s. j. Sabb. 8^c: שְׁבִקִּיה וְאָזַל „er liess ihn und ging fort“; j. Taan. 66^c: שְׁבִקוּנִיה וְאָזְלוּ „sie liessen ihn und gingen weg“. Dabei ist auch zu sehen, wie in solchem Falle das selbständige ἀπῆλθεν, das mit blossem hebräischem הִלֵּךְ nicht wiederzugeben ist, die Anwendung des im jüdischen Aramäisch beliebten Dativus commodi voraussetzt.¹

3. καθίσας.

Bei gewissen Handlungen, welche sitzend vorgenommen werden, pflegen die Evangelisten dies überflüssiger Weise auch zu erwähnen. Beispiele: καθίσαντες συνέλεξαν „sie setzten sich und lasen zusammen“ Mt. 13, 48; καθίσας — ἐδίδασκεν „er setzte sich — und lehrte“ Lk. 5, 3; καθίσας ψηφίζει „er setzt sich und berechnet“ Lk. 14, 28; καθίσας — βουλεύσεται „er wird sich setzen und beraten“ Lk. 14, 31; καθίσας — γράψον „setze dich und schreibe“

¹ S. meine Gramm. d. j.-pal. Ar. 178.

Lk. 16, 6. Hierher gehört es auch, wenn von Levi gesagt wird, dass Jesus ihn am Zoll „sitzen“ (καθήμενον) sieht Mt. 9, 9 (Mk. 2, 14, Lk. 5, 27). In ganz derselben Weise heisst es Jud. 19, 6: וַיֵּשְׁבוּ וַיֹּאכְלוּ „und sie setzten sich und assen“, da dem Erzähler das „Sitzen“ ein ganz unwesentlicher Nebenumstand ist. Auch das „sitzen und richten“ oder „sitzen und herrschen“ gehört hierher, wobei Joel 4, 12, Sach. 6, 13 mit Mt. 19, 28 (Lk. 22, 30) zu vergleichen. Im jüdischen Aramäisch sagt man יְתִיב מְשַׁתֵּי „er sass und erzählte“ Est.R. 3, 4; הָיוּ יְתִיבִין פְּשָׁטִין „sie sassen und lernten“ Ber.R. 17, הָיָה יְתִיב מְתִי „er sass und lehrte“ j. Ber. 6^a.

4. ἐστώς, σταθείς.

Stehend wird gebetet. Es heisst deshalb Mt. 6, 5: ἐστῶτες προσεύχεσθαι „zu stehen und zu beten“; Mk. 11, 25: ὅταν στήκετε προσευχόμενοι „wenn ihr stehet und betet“; Lk. 18, 11: σταθείς — προσήύχετο „er stand und betete“. Dass man beim Beten meist steht, ist im Alten Testament 1 Kön. 8, 22, Neh. 9, 4 auch vorausgesetzt, aber es ist doch nicht stehende Redensart zu sagen: „er stand und betete“. S. aber: קָאִים מַצְלִי „er stand beten“ j. R. h. S. 58^b, קָאִים לְצַלָּה Est.R. 3, 4.

Ebenfalls völlig bedeutungslos ist ἵστημι in: εἰστήκεισαν κατηγοροῦντες „sie standen und verklagten“ Lk. 23, 10; εἰστήκει — θεωρῶν „er stand und schaute“ Lk. 23, 35, vgl. ἐστώς καὶ θερμαινόμενος „stehend und sich wärmend“ Joh. 18, 18. 25. Dazu gehört aus dem Alten Testament: וַעֲמָדוּ וַיֵּרֶוּ „und es stehen Fremde und weiden“ Jes. 61, 5, aus der rabbinischen Litteratur וַעֲמָדוּ וַיִּצְדּוּ „er stand und erntete“ Vaj.R. 22; וַעֲמָדוּ וַיֹּאמְרוּ „sie stehen und sagen“ Mechilt. Ausg. Friedm. 45^b.

5. ἀναστάς, ἐγερθείς.

Überflüssiges ἀναστάς findet sich in der Erzählung der Synoptiker, aber nicht bei Johannes, und zwar in Verbindung mit ἀκολουθεῖν Mt. 9, 9 (Mk. 2, 14; Lk. 5, 28); ἀπέρχεσθαι Mk. 7, 24; ἔρχεσθαι Mk. 10, 1. 50 (ἀναπηδήσας), Lk. 15, 20; πορεύεσθαι Lk. 1, 39; ἐκβάλλειν Lk. 4, 29; εἰσέρχεσθαι Lk. 4, 38; διακονεῖν Lk. 4, 39; ἄγειν Lk. 23, 1; τρέχειν Lk. 24, 12; ὑποστρέφειν Lk. 24, 33. Hierher gehört auch ἀνέστη ἐκπειράζων Lk. 10, 25. Das gleichbedeutende ἐγερθείς s. Mt. 2, 13. 14 (παραλαμβάνειν), Mt. 9, 19 (ἀκολουθεῖν). In Reden Jesu steht es bei πορεύεσθαι Lk. 15, 18. 20; 17, 19. Dass dies eine stehende alttestamentliche Redeweise ist, zeigt ein Blick auf die Beispiele, welche die hebräische Konkordanz für וַיֵּרֶוּ, וַיִּצְדּוּ, וַיִּקְמוּ

aufführt. Deshalb ist nicht zu verstehen, wie Blass in der Praefatio zu seiner Ausgabe des Evangelium secundum Lucam (1897) p. XXIII es ohne weiters als Aramaismus aufführen kann. Aber es ist wahr, dass auch im jüdischen Aramäisch dieselbe Weise zu reden möglich ist. Beispiele: קמו — למבנא „sie standen auf zu bauen“ Esr. 5, 1; קם ליה מצלי „er stand auf um zu beten“ j. R. h. S. 58^b; קם ואכל ליה „er stand auf und frass ihn“ Vaj.R. 22; קם ונתב ליה „er stand auf und gab ihm“ Ech.R. I 4; קמו — וארון „sie standen auf und erhoben Einwand“ j. Keth. 30^d; קמו — ומחנייה „sie standen auf und schlugen ihn“ j. Jeb. 15^a. Häufig ist der Imperativ קום für blosses „auf!“, z. B. קום רכוב „auf, reite!“ Vaj.R. 28; קום אבהלך „auf, gehe!“ j. Bikk. 65^d; קום עבוד עבודה זרה „auf, treibe Götzendienst“ j. Ab. z. 39^b.

6. ἀποκριθεὶς εἶπεν.¹

Es ist eine bekannte Eigentümlichkeit der hebräischen Erzählungsweise, eine Rede nicht durch das blosse ויאמר „und er sagte“ oder ויקרא „er rief“ einzuleiten, sondern diesem noch ויניח „und er hob an“ voranzuschicken. So wird auch erzählt im 1 Makkabäerbuch, Tobit, Henoch, Baruchapokalypse, 4 Esra, Assumptio Mosis, auffallend selten aber im Jubiläenbuch und Judithbuch, gelegentlich auch im 2 Makkabäerbuch. Dieselbe Ausdrucksweise haben die Synoptiker, aber auch das Johannes-evangelium. In den Reden Jesu findet sie sich Mt. 21, 29. 30; 25, 12 (vgl. V. 9). 26. 37. 40. 44. 45; Lk. 11, 7; 13, 25; 15, 29. ἀποκριθεὶς εἶπεν ist die dabei meist angewandte Formel, daneben findet sich Mk. 7, 28 auch ἀπεκρίθη καὶ λέγει mit Nebeneinanderstellung beider Verba, und dies ist die vom Johannesevangelium fast immer angewandte Form. Auch kann ἀποκρίνεσθαι zum Hauptverbum gemacht werden, welchem das Particip λέγων beigefügt wird, s. Mt. 25, 9. 37. 44. 45; Mk. 3, 33; 5, 9; 9, 38; 15, 9; Lk. 3, 16; 4, 4; Joh. 1, 26; 10, 33; 12, 23. Dabei findet sich die Formel auch da, wo überhaupt keine Frage vorangegangen ist, s. Mt. 11, 25; 17, 4 (Mk. 9, 5); 26, 63; 28, 5; Mk. 10, 51; 11, 14; 12, 35; Lk. 1, 60; 13, 14; 14, 3; Joh. 5, 17. 19.

Die hebräische Ausdrucksweise wird natürlich von den LXX wie von den Targumen nachgeahmt; aber auch im biblischen Aramäisch wird ענה ואמר „er hob an und sprach“ oft angewandt.

¹ J. Vorstius, De Hebraismis Novi Testamenti II (1658) 173—176; D. Schilling, De Hebraismis Nov. Test. (1886) 165.

Dem späteren jüdischen Aramäisch ist diese Formel völlig fremd. Nur die aramäische Hasmonäerrolle, in welcher der Stil des Danielbuchs nachgeahmt wird, hat sie 11 mal. Direkte Rede wird durch das einfache **אמר** eingeführt. Auch bei Unterhaltungen, die sich länger fortspinnen, wird nichts Anderes gesetzt. Das selten angewandte Wort für „antworten“ ist im Galiläischen **אָנִיב**. Ech.R. I 4, j. Erub. 18^d ist es mit **אָמַר** verbunden; aber eine stehende Formel ist das nicht. Das von Onkelos für „antworten“ benützte **אָנִיב** erscheint hier nur noch als Schulausdruck für „einen Einwand geltend machen“. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass echtes Aramäisch jene Formel nicht kannte. Dann können die Evangelisten sie nur direkt oder durch Vermittelung der griechischen Bibel aus dem Hebräischen entlehnt haben.

7. ἐλάλησεν (εἶπεν) — λέγων.

Die umständliche hebräische Ausdrucksweise **וַיִּדְבֵּר אֵל פ' לְאָמַר** „und er redete zu — und sprach“ ist ebenso dem biblischen Aramäisch wie den späteren jüdisch-aramäischen Dialekten völlig fremd. Das Aramäische hat zwar neben **אמר** das Wort **מַלַּל** für „reden“. Aber der Gebrauch desselben ist wesentlich beschränkter als der des hebr. **דָּבַר**. Zwar heisst es als Einleitung einer direkten Rede Dan. 6, 22: **אָרְיָן דְּנִיָּאֵל עִם מַלְכָּא מַלַּל** „da sprach Daniel zum Könige“. Aber keine Parallele findet sich dazu in der späteren Litteratur. Ebenso wird nur Esr. 5, 11 das hebr. **לְאָמַר** durch **לְמַמַּר** nachgeahmt, während sonst in ähnlichen Fällen nur ein mit **ו** angefügtes Verbum finitum oder Participium angewandt wird. Wenn die Targume **דָּבַר** stets mit **מַלַּל**, **לְאָמַר** mit **לְמַמַּר** wiedergeben, wird dies als Hebraismus zu beurteilen sein, und nicht anders ist es zu verstehen, wenn die Evangelien sich einigemal der entsprechenden griechischen Ausdrucksweise der LXX bedienen.

Es findet sich ἐλάλησεν — λέγων Mt. 23, 1 f.; 28, 18; Lk. 24, 6 f.; Apg. 8, 26, εἶπεν — λέγων (εἶπαν — λέγοντες) Mk. 8, 28; 12, 26 (Rede Jesu); Lk. 14, 3. Anders lässt sich aber erklären Mt. 14, 27 (Mk. 6, 50), wo der Nachdruck darauf liegen könnte, dass der bis dahin schweigend über das Meer wandelnde Jesus seine Jünger nun anredet, und Mt. 13, 3; 22, 1, da hier der Ausdruck λαλεῖν (λέγειν) ἐν παραβολαῖς ein Ganzes bildet. Sonach ist der Ausdruck nicht häufig, er ist auch nirgends für dieselbe Stelle

von mehreren Synoptikern bezeugt. Dass er auch Apg. 26, 31 und Joh. 8, 12 vorkommt, warnt vor voreiligen Schlüssen.

Indes ist λέγων nicht überall ohne weiteres auf das hebräische לומר zurückzuführen. Dies kann zwar verbunden werden mit den verschiedensten Verben des Rufens, Fragens, Ermahnens, Lehrens, Auftragens, Murrens u. s. w. Aber auch das Aramäische hat לומר „er bestimmte und sagte“ j. Ab. z. 44^d, בריך לומר „er benedizierte und sagte“ j. Ber. 11^b, הנה מברין לומר „er verkündigte und sagte“ j. Jeb. 12^d, אסהיד לומר „er bezeugte und sagte“ Vaj.R. 24.

8. ἤρξατο, ἤρξαντο.

Die Anwendung von ἤρξατο, ἤρξαντο mit Infinitiv, wenn doch von einem Fortgang der auf diese Weise eingeführten Handlung gar nichts gesagt werden soll, gehört zu den Eigentümlichkeiten der Erzählungsweise aller drei Synoptiker, während Johannes sie nur einmal (13, 5) hat, vielleicht durch das inhaltlich verwandte Lk. 7, 38 veranlasst. Bei Matthäus steht es 12 mal, bei Markus 26 mal, bei Lukas 26 mal. In Reden Jesu findet es sich Mt. 18, 24; 24, 49 (Lk. 12, 45); Lk. 13, 25. 26; 14, 9. 18. 29; 15. 14. 24; 21, 28; 23, 30. Dabei findet sich diese Redensart Lk. 3, 8; 13, 25. 26; 14, 9 ausserhalb der Erzählung als Anrede in der Form ἄρξη, ἄρξησθε, ἄρξεσθε. Die Ausdrucksweise ist offenbar rein konventionell. Dem Alten Testament ist sie völlig fremd. Salkinson hat sie Lk. 3, 8; 13, 25; 14, 9. 29; 15, 24 beseitigt, sonst aber החל dafür angewandt. Bei Delitzsch ist sie Lk. 3, 8; 14, 9. 29 ebenfalls durch andere Wendungen ersetzt, während im übrigen auch ihm החל als Aequivalent gilt. Resch verlässt völlig das Gebiet des sprachlich Möglichen, indem er selbst in der Geschichtserzählung הואיל dafür einsetzt, als ob eine Willigkeit oder ein Entschluss etwas zu thun ausgedrückt werden solle. Unbegreiflich ist dabei Resch's Behauptung,¹ dass dieses הואיל „recht eigentlich zum epischen Erzählungstypus im A. T. gehöre“. Jedes Raten ist aber hier dadurch überflüssig gemacht, dass die palästinisch-jüdische Litteratur das bedeutungslose „er fing an“ in derselben Weise verwendet. Das gewöhnliche Wort für „anfangen“ שרי, Pa. von שרס „lösen“ ist der entsprechende aramäische Ausdruck, hebräisch wird das von תחלה „Anfang“ abgeleitete התחיל dafür gesetzt. Für שרי s. z. B. j. Ber. 2^c, 14^b; j. Schebi. 35^b, für התחיל j. Ber. 7^d, 12^b, 13^b, j. Pes. 33^a, Koh.R. V 10. Kein Beispiel

¹ Aussercanon. Paralleltexpte III 9.

kenne ich, welches dem Gebrauch von ἄρχομαι in der Anrede entspräche. Aber wenn nun einmal וְשׁ in Verbindung mit einem Particip so gut wie bedeutungslos geworden war, ist doch nicht einzusehen, warum nicht gesagt werden sollte: „ihr werdet anfangen zu stehen, — zu sagen“ (Lk. 13, 25. 26) und „fangt nicht an zu sagen“ (Lk. 3, 8). Es unterschied sich doch nur wenig von blossen „ihr werdet stehen, — sagen“, „saget nicht“. Wenn Mt. 3, 9 μὴ δόξητε λέγειν für μὴ ἄρξεσθε λέγειν Lk. 3, 8 steht, so ist das nur eine sinngemässe Variante in besserem Griechisch, die man übrigens auch aramäisch ausdrücken könnte. Selbst Lk. 14, 9, wo Cod. D. ἄρξη beseitigt hat, wird zwischen ἄρξη — κατέχειν „du wirst anfangen einzunehmen“ und blossen „du wirst einnehmen“ nach der Meinung des Schriftstellers kaum ein wesentlicher Unterschied sein sollen. Aber man könnte hier auch daran erinnern, dass für hebr. הוֹאִיל in den Targumen auffallender Weise meist וְשׁ — wie von den LXX ἄρχομαι — gesetzt wird, sodass וְשׁ also die Stelle von „einwilligen, über sich gewinnen“ vertreten kann. S. Onk. Dt. 1, 5; Trg. Jos. 7, 7; 17, 12; Richt. 1, 27. 35; 19, 6; 2 Sam. 7, 29; 2 Kön. 5, 23; 6, 3. In diesem Sinne könnte es auch Lk. 14, 9 angewandt sein.

9. εὐθέως, εὐθύς, παραχρῆμα.

Ein von Markus 45 mal, von Matthäus 18 mal, von Lukas 8 mal,¹ von Johannes 7 mal gebrauchtes Adverb ist εὐθέως, bez. εὐθύς, welches letztere nur an wenig Stellen unbestrittene Textlesart ist. Gleichbedeutend ist παραχρῆμα, 2 mal bei Matthäus, 10 mal bei Lukas, sodass Matthäus und Lukas das Adverb „sofort“ in Wirklichkeit etwa gleich häufig haben, wenn auch nur halb so oft als Markus. In Jesu Reden findet sich εὐθέως (εὐθύς) Mk. 4, 5 (Mt. 13, 5); 4, 15. 16 (Mt. 13, 20). 17 (Mt. 13, 21). 29; 11, 2 (Mt. 21, 2). 3 (Mt. 21, 3); Mt. 24, 29; 25, 15; Lk. 12, 54; 14, 5; 17, 7; 21, 9. Salkinson behilft sich hier mit Ausdrücken für „plötzlich, eilig“ wie כָּרָנָה, כָּרָנָה זֶה, כָּרָנָה, פְּתָאָם, עַד מְהֵרָה, oder mit dem Zeitwort מְהֵרָה. Auch Delitzsch hat durch verschiedene hebräische Wendungen dem unbequemen εὐθέως gerecht zu werden gesucht. Resch hat es öfters aus dem Text beseitigt, gelegentlich aber פְּתָאָם angewandt. Das Alte Testament hat in der That nichts Entsprechendes. Von der rabbinischen Litteratur gilt wohl auch, dass sie etwas

¹ Bei Vogel, Zur Charakteristik des Lukas 23, wird unrichtig angegeben, Lukas habe εὐθέως nur einmal, sonst stets παραχρῆμα.

Verwandtes in derselben Häufung nicht aufweist, aber es kann doch kein Zweifel sein, dass das hier öfters benützte מִיד, מִן der von den Evangelisten vorausgesetzte aramäische Ausdruck ist, s. dafür j. Ned. 41^c, j. R. h. S. 58^a, Vaj.R. 22, J. I Gen. 1, 3, Ex. 19, 17, hebr. j. Pes. 33^a (*bis*), Ab. z. IV 4. Dies מִיד heisst nicht „plötzlich“, sondern „unverzüglich, sofort, unmittelbar danach“, — in Übereinstimmung mit dem Sinne des εὐθύς und παραχρῆμα der Evangelien. Es liesse sich überall dafür einsetzen.¹ Dass Matthäus und Lukas seine Anwendung beschränkten, ist begreiflich genug. Die übermässige Häufung desselben bei Markus muss auf der individuellen Neigung des Erzählers beruhen, sie ist wahrscheinlich weniger jüdisch-aramäisch als griechisch.

10. πρόσωπον.

κατὰ πρόσωπόν τινος „angesichts jemandes“ Lk. 2, 31; Apg. 3, 13, vgl. LXX 1 Chr. 28, 8 (לְעֵינַי). Die Redensart gehört aber auch dem klassischen Griechisch an und ist also kein Hebraismus. Hebräisch wäre nach 1 Sam. 25, 23 auch לְאַפַּי, aramäisch עַל אַפֵּי oder בְּאַפֵּי, Gramm. d. j.-pal. Aram. 183.

πρὸ προσώπου τινός „vor jemandem“ in einem alttestamentlichen Citat Mk. 1, 2, Mt. 11, 10 (Lk. 7, 27), in Anspielung an ein alttestamentliches Wort Lk. 1, 76, in der Erzählung Lk. 9, 52; 10, 1. Es entspricht hebräischem לְפָנַי. Aber Theodotion giebt mit dieser Redensart Dan. 2, 31 לְקִבְלִי (LXX ἐναντίον) wieder. Man wird darum aus πρὸ προσώπου, das Lukas auch Apg. 13, 24 verwendet, nicht auf eine hebräische Vorlage schliessen müssen, obwohl es ein Hebraismus ist. Aramäisch wäre דְּקִבְלִי das Lk. 9, 52, Apg. 13, 24 Entsprechende.

Dasselbe gilt von ἀπὸ προσώπου, welches Lukas Apg. 3, 19; 5, 41; 7, 45 anwendet. Es ist ein zweifelloser Hebraismus, welcher מִלְפָּנַי nachahmt. Aber auch Paulus verwendet ihn 2 Thess. 1, 9 ohne hebräische Vorlage, und Theodotion hat ἀπὸ προσώπου Dan. 7, 8 und das verwandte ἐκ προσώπου Dan. 2, 15; 6, 27 für מִן דְּקִבְלִי. Dies letztere wäre der bei Lukas dafür einzusetzende Ausdruck.

ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς sagt Lukas in einem Herrenwort Ev. 21, 35 für „auf der ganzen Erde“, vgl. Apg. 17, 26: ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς. Das entspricht hebräischem עַל פָּנַי, vgl.

¹ Vielleicht mit Ausnahme von Lk. 19, 11, wo παραχρῆμα, vom Schriftsteller selbst gebraucht, „plötzlich, unvermutet“ heissen muss.

Jerem. 25, 26 על פני הַדָּמָה, LXX ἐπὶ προσώπου τῆς γῆς. Die Targume pflegen den Ausdruck wörtlich zu übersetzen mit על שְׂפִי. Doch ist zu bezweifeln, dass dies idiomatisches Aramäisch war. Zwar findet sich על שְׂפִי מֵיָא Vaj.R. 24; aber dies wird heissen sollen „auf der Oberfläche des Wassers“. Blosses „auf“ hätte man so kaum wiedergegeben. Lukas hat also hier einen Hebraismus angewandt.

Dagegen ist kein blosser Hebraismus λαμβάνειν πρόσωπόν τινος Lk. 20, 21, wofür Markus (12, 14) und Matthäus (22, 16) βλέπειν εἰς πρόσωπόν τινος setzen. Das hebräische Aequivalent ist נִשָּׂא פָנָי פ' z. B. Lev. 19, 15. Onkelos hat dafür נִסָּב שְׂפִי, und dies kommt auch j. Sanh. 29^a (נִסָּב לִזְן שְׂפִי) vor. Der Ausdruck ist also auch aramäisch. Wie sehr der Ausdruck aber in den hellenistischen Sprachgebrauch übergegangen ist, sieht man aus den Substantiven προσωπολημψία Röm. 2, 11, προσωπολήμπτῃς Apg. 10, 34. Eine wesentlich andere Bedeutung hat סָבַר שְׂפִי, das von Levy in seinen beiden Wörterbüchern mit πρόσωπον λαμβάνειν verglichen wird. Dies ist nicht Terminus für „parteiisch sein“, sondern es heisst „freundlich ansehen, beachten“, s. Trg. Jer. I Gen. 32, 20, b. Taan. 23^a und den Ausdruck סָבַר שְׂפִי „Blick“ Vaj.R. 5.

στηρίζειν τὸ πρόσωπον mit Inf. hat Lukas 9, 51 für „die Absicht richten auf“. Das ist der Ausdruck der LXX für das hebr. שִׁים פָּנָי, z. B. Jerem. 21, 10. Onkelos hat Gen. 31, 21, wo die LXX sich anders wenden, wörtlich übersetzt mit שָׂי שְׂפִי, während dies Trg. Jerem. 21, 10, Ez. 6, 2 vermieden wird. Dagegen wird das gleichbedeutende נָתַן פָּנָי von den LXX wörtlich übersetzt mit διδόναι τὸ πρόσωπον, s. 2 Chr. 20, 3, Dan. 10, 15. Nach יָהּב עֵינָיָהּ פ' „er richtete seine Augen auf“ b. Sabb. 34^a kann wohl יָהּב שְׂפִי פ' nicht völlig unmöglich sein. Aber in dem Lk. 9, 51 vorausgesetzten übertragenen Sinne lässt sich ein derartiger Ausdruck nicht nachweisen. Lukas macht von einem aus dem griechischen Alten Testament ihm bekannten Hebraismus keine ganz richtige Anwendung.

Sehr seltsam ist Lk. 9, 53 τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ. Der Sinn ist: „er war willens, nach Jerusalem zu ziehen“. Resch vergleicht Ex. 33, 15 und 2 Sam. 17, 11, an welcher letzteren Stelle die LXX denselben Ausdruck haben. Aber dort heisst פָּנֶיךָ הֹלְכִים „du selbst gehst“, woran bei Lukas nicht gedacht werden kann. Das Targum hat 2 Sam. 17, 11 פָּנֶיךָ durch אָת „du“ ersetzt, also für den Ausdruck kein Aequivalent

gehabt. So ist dieser lukanische Ausdruck ebenfalls ein unrichtig angewandter Hebraismus, der sich hebräisch nicht nachahmen lässt. Lk. 9, 53 bezieht sich auf V. 51 zurück. Das dort angewandte τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήριξεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ hätte eigentlich wiederholt werden müssen. Der Ausdruck in V. 53 ist eine ungeschickte Abkürzung der vollständigen Wendung. Er wird mit der von Vogel¹ aufgewiesenen Gewohnheit des Lukas zusammenhängen, einen ihm in den Griffel gekommenen Ausdruck bald darauf zu wiederholen, dann vielleicht nie wieder.

11. ἐνώπιον.²

ἐνώπιον, von den Hellenisten zur Nachahmung hebräischer Ausdrücke wie לְפָנַי, לְעֵינַי verwandt, findet sich nicht bei Matthäus und Markus, einmal bei Johannes, aber etwa 20 mal im Lukas-evangelium. Seine Anwendung bei Lukas, und dann ebenfalls bei Paulus und in der Apokalypse, beweist nur die Herrschaft des von den LXX vertretenen griechischen Dialekts, aber nichts für ein semitisches Urevangelium, noch weniger für hebräische oder aramäische Gestalt desselben. Die hieraus von Blass³ gezogenen Schlüsse sind voreilig. Nach *Deissmann*, Neue Bibelstudien 40 f., gehört das Wort sogar der Profangräzität an.

12. καὶ ἐγένετο, ἐγένετο δέ.⁴

Die Redensart καὶ ἐγένετο oder ἐγένετο δέ findet sich zur Einleitung einer Nebenbestimmung zu einer Handlung, welche berichtet werden soll, bei Matthäus 6 mal, davon 5 mal in der Phrase: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν (συνετέλεσεν), bei Markus 4 mal, bei Lukas 42 mal, gar nicht bei Johannes. Die Formel entspricht dem hebräischen וְהָיָה⁵ und findet sich auch im 1 Makka-bäerbuch, Bel und Drache (LXX u. Theod.), Susanna (nur Theod.) Judith (nicht Tobit), Baruchapokalypse, 4 Esra, selten bei Henoch und im Jubiläenbuch, sie hat aber durchaus kein aramäisches Aequivalent.⁶ Schon dem biblischen Aramäisch

¹ *Th. Vogel*, Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil (1897) 27 f.

² *J. Vorstius*, a. a. O. II 214; *D. Schilling*, a. a. O. 129.

³ *F. Blass*, Evangelium secundum Lucam XXII.

⁴ *J. Vorstius*, a. a. O. II 168—172; *D. Schilling*, a. a. O. 163 f.; *Th. Vogel*, Zur Charakteristik des Lukas 46.

⁵ *S. F. E. König*, Syntax der hebr. Sprache §§ 341 s, 370.

⁶ καὶ ἐγένετο steht zwar Dan. 3, 7 bei Theod., aber nicht im Aramäischen,

ist sie fremd. Ebenso fehlt sie dem nachbiblischen jüdischen Aramäisch vollständig. Die Übertragung durch וְהָיָה, welche die Targume anwenden, hat offenbar dem gesprochenen Aramäisch nicht angehört. Die aramäische Hasmonäerrolle beginnt zwar jetzt mit וְהָיָה בְּיוֹמֵי אֲנָטוֹיָכָם „und es geschah in den Tagen des Antiochos“. Aber wenn dann fortgefahren wird: מֶלֶךְ רַב וְתִקְוָה הָיָה, so kann doch nicht übersetzt werden: „da war ein grosser und mächtiger König“. Denn Antiochos selbst ist ja dieser König. Vielmehr muss das wahrscheinlich Est. 1, 1 nachgebildete וְהָיָה בְּיוֹמֵי, das auch nicht alle Textzeugen haben, gestrichen werden, sodass auch dieses Beispiel wegfällt. Wer Beweise für ein hebräisches Urevangelium sammeln wollte, hätte zuerst dies καὶ ἐγένετο nennen müssen. Doch ist zu beachten, dass grade Lukas sich der Redeweise so oft bedient, und zwar in seinen beiden Schriften durchweg, nicht etwa nur oder vorwiegend in den Anfangskapiteln, für welche manche ein semitisches Original annehmen. Selbst der „Wir“-Bericht, für den man bisher wenigstens ein semitisches Original nicht angenommen hat, ist nicht frei davon, s. Apg. 21, 1. 5; 27, 44; 28, 8. 17. Weiter ist zu bemerken, dass die Reden Jesu, welche doch auch Gelegenheit für die Anwendung der Redensart geboten hätten, dieselbe fast nicht enthalten. Bei Matthäus kommt sie hier gar nicht vor, bei Markus nur 4, 4, wo aber die Parallelen Mt. 13, 4, Lk. 8, 5 sie weglassen, bei Lukas nur 16, 22 und 19, 15, während die Rede des Paulus Apg. 22, 6. 17 sie zweimal aufweist. Solche Beobachtungen verbieten die Annahme eines hebräischen Originals, aus welchem die Redensart geflossen wäre.

13. ἐν τῷ mit dem Infinitiv.¹

Den Infinitiv mit Voransetzung von ἐν τῷ und nachfolgendem Subjekt braucht Matthäus nur einmal (13, 4), Markus ebenfalls nur einmal an der Parallelstelle (4, 4), Lukas dagegen 25 mal, teils in Verbindung mit καὶ ἐγένετο, teils ohne dasselbe, und zwar über das ganze Evangelium zerstreut, Johannes niemals. Beispiele: ἐν τῷ σπεῖρειν αὐτὸν Mt. 13, 4 (Lk. 8, 5, Mk. 4, 4), ἐν τῷ ὑποστρέφειν τὸν Ἰησοῦν Lk. 8, 40, ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνήν Lk. 9, 36.

ebenso 3, 91 LXX in der Überleitung vom eingeschalteten Gesang der drei Jünglinge zum kanonischen Text.

¹ J. Vorstius, a. a. O. II 163—166, D. Schilling, a. a. O. 162, F. Blass, Gramm. d. neutestamentl. Griechisch 232.

Diese Konstruktion, welche Blass als Aramaismus bezeichnet,¹ ist von den LXX dem hebräischen בְּ mit dem Infinitiv nachgebildet worden, s. z. B. Gen. 38, 28: בְּלִדְתָּהּ , LXX $\epsilon\tilde{\nu} \tau\tilde{\omega} \tau\acute{\iota}\kappa\tau\epsilon\iota\nu \alpha\upsilon\tau\eta\nu$. Die Targume ahmen sie ebenfalls nach (s. Gen. 38, 28 Onk. בְּמִלְדָּתָהּ), während sie im gesprochenen Aramäisch fehlt. Nur der biblische Dialekt hat einmal (Dan. 6, 21) die verwandte Konstruktion des Infinitivs mit בְּ . Die Partikel בְּ (בְּי) mit Verbum finitum oder Particip ist der wohl am öftesten angewandte Ersatz, s. Dan. 6, 11. 15 und meine Gramm. d. j.-pal. Aram. 185. Onkelos setzt dies, wenn der hebräische Text בְּ mit dem Infinitiv verbindet, s. Gen. 29, 13 בְּשָׁמַע לָבֵן , Onk. בְּ שָׁמַע לָבֵן .

Die Konstruktion $\epsilon\tilde{\nu} \tau\tilde{\omega}$ findet sich in den Reden Jesu bei Matthäus, Markus und Lukas nur in dem gemeinsamen $\epsilon\tilde{\nu} \tau\tilde{\omega} \sigma\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\nu$, sonst allein bei Lukas 10, 35; 19, 15. Es spricht darum nichts dafür, dass sie den Reden Jesu ursprünglich angehört habe. Zudem lässt sie sich, wo sie sich findet, leicht auf die aramäische Konstruktion mit בְּ zurückführen. Lukas als Erzähler zeigt sich auch hier als Freund der hebraisierenden Formel.

14. Die Verstärkung des Zeitworts durch das entsprechende Hauptwort.²

Es ist nur Wiedergabe des Textes der LXX, wenn in Citaten Mt. 13, 14 (vgl. Mk. 4, 12) $\alpha\kappa\omicron\tilde{\eta} \alpha\kappa\omicron\upsilon\sigma\epsilon\tau\epsilon$, $\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma \beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\tau\epsilon$, Mt. 15, 4 (Mk. 7, 10) $\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omega \tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\acute{\alpha}\tau\omega$, Apg. 7, 34 $\iota\delta\omicron\nu\nu \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\nu$ geschrieben wird. Unabhängig vom alttestamentlichen Text findet sich in der Rede Jesu nur $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha \epsilon\pi\epsilon\theta\acute{\upsilon}\mu\eta\sigma\alpha$ Lk. 22, 15; vgl. Apg. 4, 17 E: $\alpha\pi\epsilon\iota\lambda\tilde{\eta} \alpha\pi\epsilon\iota\lambda\eta\sigma\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha$; 5, 28: $\pi\alpha\rho\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha \pi\alpha\rho\eta\gamma\gamma\epsilon\acute{\iota}\lambda\alpha\mu\epsilon\nu$; 23, 14: $\alpha\nu\alpha\theta\acute{\epsilon}\mu\alpha\tau\iota \alpha\nu\epsilon\theta\epsilon\rho\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\alpha\mu\epsilon\nu$; Joh. 3, 29: $\chi\alpha\rho\tilde{\alpha} \chi\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota$. Verwandt ist: $\epsilon\phi\omicron\beta\eta\theta\eta\sigma\alpha\nu \phi\acute{\omicron}\beta\omicron\nu \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\nu$ Mk. 4, 41, Lk. 2, 9: $\epsilon\chi\acute{\alpha}\rho\eta\sigma\alpha\nu \chi\alpha\rho\acute{\alpha}\nu \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\nu$ Mt. 2, 10.

Die hebräische Verstärkung des Verbum finitum durch seinen Infinitiv oder das entsprechende Substantiv ist dem palästinischen Aramäisch der Juden — abgesehen von den Targumen — ganz unbekannt. Das einzige Beispiel der Anwendung derselben findet sich in dem Schulausdruck des palästinischen Talmud מְסִבּוֹר סִבֵּר „er war der Meinung“ j. Erub. 18^c, j. Jon. 42^c, j. Keth. 28^b. Sonst ist sie völlig ungebräuchlich.³ Es ist darum auch nicht an-

¹ Evang. sec. Lucam XXII.

² Joh. Vorstius, a. a. O. II 177—193, D. Schilling, a. a. O. 165 ff.

³ S. meine Gramm. d. j.-pal. Aram. 226.

zunehmen, dass Jesus sie anzuwenden pflegte. Lk. 22, 15 wird die Anspielung an die Wiedergabe der LXX von נִכְסֶיךָ נִכְסֶיךָ „gesehnt hast du dich“ Gen. 31, 30 vom Erzähler stammen. Wenn die Synoptiker sie sonst nirgends haben, während Johannes sie einmal braucht, ist klar, dass an eine Vorlage in klassischem Hebräisch dabei nicht zu denken ist. Es nötigt auch nichts, bei φοβεῖν φόβον μέγαν und χαίρειν χαρὰν μεγάλην eine solche Vorlage anzunehmen, da der Hinweis auf die LXXausdrücke für גְּדֹלָה יָרָא Jon. 1, 10 und שְׂמַח שְׂמִיחָה גְּדֹלָה Jon. 4, 6 zur Erklärung völlig ausreicht.

15. εἶναι mit dem Particip.

Vom alttestamentlichen Hebräisch steht fest, dass die Verbindung von הָיָה mit dem Particip auch da eintreten kann, wo an einen andauernden Vorgang nicht gedacht ist.¹ Im nachbiblischen Hebräisch ist dies eine sehr gewöhnliche Ausdrucksweise geworden, wenn von der Vergangenheit die Rede ist.² Dass der Einfluss des Aramäischen dies bewirkt hat, sieht man aus dem Sprachgebrauch schon des biblischen Dialekts desselben.³ In welchem Umfang sich das galiläische Idiom dieser Form bedienen kann, zeige ein Beispiel aus j. Ber. 2^d: 4 רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחֲמָנִי כַּד הָיָה נָחִית לְעִבּוּרָא הָיָה מְתַקְבֵּל בִּי יַעֲקֹב גְּרוּסָא וְהָיָה רַבִּי זְעִירָא מְטַמֵּר בֵּינִי קָפִיָּא מְשַׁמְעִינָה הֵיךְ הָיָה קָרִי שְׁמַע וְהָיָה קָרִי וְחֹזֵר קָרִי „Als Rabbi Schemuel bar Nachmani zur Festsetzung des Schaltjahrs hinabging, fand er bei Jakob dem Gräupner Aufnahme, und Rabbi Ze'ëra versteckte sich zwischen den Körben, um zu hören, wie er das Schema lesen würde — da las er es immer wieder, bis er in den Schlaf sank“.

Die Synoptiker verwenden diese Redeform sämtlich in der Erzählung in Verbindung mit ἦν und ἦσαν, aber nicht in den Reden Jesu, woselbst sich nur bei Lukas einmal (17, 35) ἔσονται mit dem Particip findet. Das Johannesevangelium hat ἦν mit dem Particip nur einmal (3, 23). Danach wird kein Grund dafür bestehen, mit Blass⁵ es bedeutsam zu finden, dass in der Apostel-

¹ König, Syntax der hebr. Sprache § 239 b. c.

² A. Geiger, Lehr- und Lesebuch zur Sprache Mischnah I 39 f.; J. H. Weiss, Mischpat lěschön ha-Mischna 88.

³ E. Kautzsch, Gramm. des Bibl.-Aram. 141; K. Marti, Kurzgef. Gramm. der bibl.-aram. Sprache 104 f.

⁴ Text nach Ausg. Lehmann.

⁵ F. Blass, Evang. sec. Lucam XXI.

geschichte die Konstruktion zweimal (22, 19. 20) in einer aramäisch gehaltenen Rede des Paulus vorkommt, während sie sonst in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte bedeutend seltener ist als in der ersten. Aber als eine sehr auffallende Thatsache ist es zu bezeichnen, dass die Ausdrucksweise in den Reden Jesu fehlt, obwohl die Gleichnisse doch zu ihrer Anwendung Anlass gegeben hätten.

Somit sind als deutliche Aramaismen zu bezeichnen: das bedeutungslose ἀφείς (καταλιπών) und ἤρξατο, sowie das Adverb εὐθύς (παραχρῆμα). Mehr aramäisch als hebräisch ist die Anwendung von εἶναι mit dem Particip als historisches Tempus. Sowohl aramäisch als hebräisch ist das bedeutungslose ἐλθών, καθίσας, ἐστώς, ἀναστάς (ἐγερθείς). Reine Hebraismen sind: die mit πρόσωπον zusammenhängenden Wendungen, die Konstruktion ἐν τῷ mit dem Infinitiv, die Verstärkung des Zeitworts durch das entsprechende Hauptwort, und die Formeln καὶ ἐγένετο, ἐλάλησεν λέγων, ἀποκριθεὶς εἶπεν.

Was die Verteilung anlangt, so sind die deutlichen Aramaismen mit Ausnahme von ἀφείς, welches Lukas vermeidet, bei allen drei Synoptikern vertreten. Allen gemeinsam ohne Ausnahme sind auch die Wendungen ἐλθών, καθίσας, ἐστώς, ἀναστάς (ἐγερθείς) und εἶναι mit dem Particip, welche Aramaismen sein können. Die reinen Hebraismen sind fast ausschliesslich Eigentümlichkeiten des Lukasevangeliums. Auch καὶ ἐγένετο wird vorzugsweise von Lukas gebraucht, nur das in seiner Herkunft zweifelhafte ἀποκριθεὶς ist bei allen zu finden und wird sogar von Johannes angewandt, welcher die meisten anderen Hebraismen und Aramaismen fast durchgängig vermeidet. Die Apostelgeschichte stimmt in den Spracheigentümlichkeiten mit dem Lukasevangelium überein.

Die besprochenen Redensarten charakterisieren vorzugsweise die Erzählungsform der Evangelisten und sind innerhalb der Reden Jesu nur in sofern zu erwarten, als diese — in den Gleichnissen — Erzählungen enthalten. Sie erweisen vorerst, dass Schmiedel¹ nicht mit Recht den erzählenden Stil der Evangelien und der Apostelgeschichte, als das sicherste Zeugnis für das gesprochene Griechisch der Juden bezeichnet. Grade der Er-

¹ Winer's Grammatik der neutestamentlichen Sprachidiome § 4, 1^b.

zählungsstil der Synoptiker hebraisiert mehr als die von ihnen mitgeteilten Reden Jesu.

In den Reden Jesu finden sich nun die deutlichen Aramaismen, ausser — wohl zufällig — ἀφείς, und das möglicher Weise aramäische ἐλθών, καθίσας, ἐστώς, ἀναστάς. Nur bei Lukas — und auch da ganz vereinzelt — findet sich εἶναι mit dem Particip, das spezifisch hebräische ἐπὶ προσώπου und die Verstärkung des Verbs durch das entsprechende Substantiv, ebenfalls fast nur bei Lukas ἐν τῷ mit dem Infinitiv. Dasselbe gilt von dem Hebraismus καὶ ἐγένετο, welches ausser Mk. 4, 4 nur Lk. 16, 22; 19, 15 in Reden Jesu vorkommt. εἶπεν — λέγων steht nur Mk. 12, 26 in einem Herrenwort.

Das vielleicht als Hebraismus zu betrachtende ἀποκριθεὶς steht zwar in den Gleichnissen von den beiden Söhnen Mt. 21, 28 ff., zehn Jungfrauen Mt. 25, 1 ff., von den anvertrauten Pfunden Mt. 25, 14 ff. (aber nicht Lukas 19, 11 ff.), der Schilderung des Weltgerichts Mt. 25, 31 ff., im Gleichniss vom zudringlichen Freund Lk. 11, 5 ff., dem Wort von der verschlossenen Thüre Lk. 13, 25, dem Gleichnis vom verlorenen Sohn Lk. 15, 11 ff. Es fehlt aber, während man es erwarten könnte, in den Gleichnissen vom Unkraut im Acker Mt. 13, 24 ff., vom ungerechten Haushalter Lk. 16, 1 ff., vom reichen Mann Lk. 16, 19 ff., vom Weinberge Lk. 20, 9 ff.

Auch hier zeigt sich, wie die eigentlichen Hebraismen vorzugsweise Lukas angehören. Es ist darum nicht unveranlasst, wenn die an Hebraismen reiche Schreibart dieses Evangelisten einer näheren Betrachtung unterzogen wird. Bei den aufgeführten Beispielen für dieselben ist ebenso bemerkenswert, dass sie sich finden, als dass jeder einzelne Hebraismus doch so schwach vertreten ist. Wenn Lukas nach einem hebräischen Original gearbeitet hätte, müssten bei ihm, der vor den für griechisches Sprachgefühl seltsamsten Hebraismen nicht zurückscheut, solche sich viel öfter finden. Sollten ihm die wenigen Fälle des hebraistischen Gebrauchs von πρόσωπον nur aus Versehen entschlüpft sein, während er diesen Hebraismus sonst geflissentlich mied? Anderes Ähnliche liesse sich nennen. Nur einmal (9, 28) verwendet er das ganz unaramäische μετὰ τοὺς λόγους τούτους, hebr. אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, einmal (1, 70) das ebenfalls hebraisierende διὰ στόματος, hebr. בִּפְּי.¹ Dabei widerfahren ihm solche verfehlte Hebraismen wie

¹ Dass es Lukas eigen ist, oft bestimmte Ausdrucksweisen nur ein oder

jenes τὸ πρόσωπον 9, 53, das lediglich nach der griechischen Bibel geformte ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολή ἐξ ὕψους 1, 78,¹ das sich in das Hebraische so wenig übersetzen lässt, wie das ebenfalls aller Übersetzungskunst spottende ἐν τῷ συνπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς Apg. 2, 1. Die Häufung der Hebraismen, welche Lukas besonders in den ersten Kapiteln des Evangeliums anwendet, hat de Lagarde² zu dem ganz zutreffenden Urteil veranlasst, dass diese Kapitel durchaus hebräisch, nicht aramäisch und nicht griechisch gefärbt seien. Damit hatte er aber noch nichts ausgesagt über die Herkunft der Hebraismen derselben. Resch meint, sie seien durch Übersetzung aus einem hebräischen Original entstanden, obwohl er selbst einsieht, dass die von ihm „Kindheitsevangelium“ 30—56 gesammelten „Hebraismen und alttestamentlichen Parallelen“ zu Mt. 1. 2, Lk. 1. 2 — von denen übrigens die Hälfte zu streichen wäre — zunächst nur das nahe Verhältnis jenes Kapitel zum griechischen Alten Testament darthun.³ Während Resch Lukas selbst für den Übersetzer hält, ist Blass⁴ überzeugt, dass dieser gar kein Hebräisch verstand, er vermutet, dass Lukas jene wohl von einem Priester herrührende hebräische Quellenschrift in einer griechischen Übersetzung im LXXstile vor sich gehabt und übrigens in jenen Kapiteln seine eigene Schreibweise je länger desto mehr zur Geltung gebracht habe. Vogel⁵ nimmt zwar auch eine „eigenartige Quelle“ für den Anfang des Lukasevangeliums an, betont aber, dass die Untersuchung nicht darauf geführt habe, ihn stilistisch vom übrigen Buche scharf zu sondern. Somit muss jedenfalls die Annahme einer hebräischen Quellenschrift für Lk. 1. 2 als noch immer unbewiesen gelten, und es dürfte sogar möglich sein zu behaupten, dass der stark hebraisierende Stil jener Kapitel überhaupt nicht aus einer dabei benützten Quelle, sondern von Lukas selbst stammt, der hier wie am Anfang der Apostelgeschichte gemäss dem wunderbaren Inhalt der Erzählung nicht ohne Absicht und zugleich unter besonders starkem Drucke der „litur-

zweimal anzuwenden, betont auch *Vogel*, Zur Charakteristik des Lukas 27 und *Blass*, *Philology of the Gospels* (1898) 113 f., 118.

¹ S. Wichtige Begriffe VIII 10.

² *Mitteilungen* III 345.

³ Die griechischen Textvarianten sollen den eigentlichen Beweis für das hebräische Original liefern.

⁴ *Evangelium sec. Lucam* XXIII, vgl. *Philology of the Gospels* 195.

⁵ Zur Charakteristik des Lukas 32 f.

gischen Stimmung“, von welcher Deissmann¹ redet, mit grösserer Konsequenz als sonst im Bibelstil geschrieben hat. Dass wir mit unserm Urteil über die Hebraismen des Lukas recht haben, bestätigt sich durch die Graecismen, welche ihm doch auch in die Feder fliessen. Als ein Graecismus ist z. B. zu bezeichnen die Anrede mit *ἀνθρώπε* Lk. 5, 20; 12, 14; 22, 58. 60. Delitzsch, Salkinson und Resch behelfen sich hier mit *בְּנֵי אָדָם*, obwohl eine solche Anrede ungewöhnlich und an den in Frage stehenden Stellen ganz unpassend ist. Dasselbe gilt von der von Lukas in Apostelgeschichte gern angewandten Anrede mit *ἀνδρες ἀδελφοί* (2, 29; 7, 2; 13, 15; 15, 7. 13; 22, 1; 23, 1. 6; 28, 17). Wer die jüdische Litteratur kennt, weiss, dass *אֲנָשִׁים אֶחָיוֹת* zwar Gen. 13, 8 stehen kann für „Leute, die Brüder sind“, dass es aber als Anrede unbrauchbar ist. Die Anrede eines Juden an Juden ist j. Jom. 43^d, j. Taan. 65^{a,b}, j. Kidd. 64^c stets *אֶחָיוֹתֵינוּ* „unsere Brüder“, während David 1 Chr. 28, 2 das Volk mit *אֶחָיוֹתֵי וְעַמִּי* „meine Brüder und mein Volk“ anredet, was Tos. Sanh. IV 4 zur Vorschrift für jeden israelitischen König macht.

Endlich seien noch folgende Dinge erwähnt. Der Verräter ist nach Blass von Lukas (6, 16; 22, 3) gemäss Cod. D 6, 16 *Σκαριώθ* genannt worden, Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort bevorzugen *Ἰσκαριώθ* 6, 16, *Ἰσκαριώτην* 22, 3. In jedem Falle hat Lukas *אִישׁ קְרִיזָה* nicht erkannt (s. u. Nr. V). Nach meinen Ausführungen zum Hosianna-Ruf² hat er auch diesen nicht verstanden. Ein Missverständnis ist wahrscheinlich auch seine Deutung von *Βαρνάβας* Apg. 4, 36 durch *υἱὸς παρακλήσεως*, mit deren Erklärung auch ich mich gequält habe,³ während doch nur der palmyrenische Name *ברנבו* „Sohn des Nebo“ vorliegen wird (vgl. die palmyr. Namen *נבובל*, *נבובר*, *נבוקוא*), wie Deissmann⁴ richtig erkannt hat. Über die Überlieferung des Lukas vom Tauf- und Verklärungswort und seinen Gebrauch von *παῖς* Apg. 3. 4 s. Wichtige Begriffe IX 3. Wenn diese Beobachtungen richtig sind, muss eine unmittelbare Benützung semitischer Quellen durch Lukas als wenig wahrscheinlich bezeichnet werden. Wenn er ein geborener Grieche war, wie auch aus anderen Gründen anzunehmen,⁵ ist ohnehin daran kaum zu denken.

¹ Bibelstudien 71.

² Wichtige Begriffe VIII 9.

³ Gramm. d. jüd.-pal. Aram. 142.

⁴ Bibelstudien (1895) 177 f., Neue Bibelstudien (1897) 15 f.

⁵ *Th. Vogel*, a. a. O. 18.

Wenn bei dem am meisten Hebraisierenden unter den Synoptikern die Hebraismen wenigstens zumeist dem Autor¹ angehören und eigentlich als „Septuaginta-Graecismen“ zu bezeichnen sind, spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dass es auch bei den anderen Synoptikern ähnlich steht. Es sei nur erinnert an das fünfmalige καὶ ἐγένετο ὅτι ἐτέλεσεν (συνετέλεσεν) des Matthäus, der sonst καὶ ἐγένετο nur einmal (9, 10) in Gemeinschaft mit Markus (2, 15) verwendet. Dass dieser Ausdruck vom Autor unseres Matthäusevangeliums stammt, steht bei der Art seiner Verwendung ausser Zweifel. Dasselbe gilt von der Matthäus eigentümlichen umständlichen Formel ἵνα (ὅπως, τότε) πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ — λέγοντος, welche er 10 mal anwendet. Sie klingt sehr hebräisch, obwohl sie auf kein unmittelbar entsprechendes jüdisches Vorbild zurückgeht,² und ist doch vom griechisch schreibenden Autor geschaffen, was auch Resch, Kindheits-evangelium 19 ff., nicht zu leugnen wagt. Somit sind auch diese Hebraismen des Matthäus in Wirklichkeit griechische Biblicismen. Und was ist zu halten von dem Ἰσκαριώτης oder Ἰσκαριώθ bei Matthäus und Markus, und von den υἱοὶ βροντῆς Mk. 3, 17, das man ja in eine gewisse Beziehung zu dem sonderbaren Βοανηργές setzen kann,³ das aber doch nimmermehr eine zutreffende Übersetzung davon ist? Wie hebräisch scheint es, wenn Mt. 26, 17 (Mk. 14, 12) der Tag des Passahschlachtens der „erste Tag der ungesäuerten Brote“ (Lk. 22, 7 sogar „der Tag der ungesäuerten Brote“) genannt wird, und doch hätte kein „Hebräer“ jenen Tag so bezeichnet, noch abgesehen davon, dass die Bezeichnung „Fest der ungesäuerten Brote“ bei den Juden wenigstens später stets durch „Passah“ ersetzt wurde.

Es genügt, hiermit vorläufig gezeigt zu haben, wie die Hebraismen der Synoptiker zwar nicht zu leugnen,⁴ aber kein Beweis sind für ein hebräisches Original, dass vielmehr der Satz berechtigt sein wird: je weniger Hebraismen, desto ursprüng-

¹ Natürlich ist Lukas als christlicher Schriftsteller hier gemeint. Wie er im gewöhnlichen Leben redete und schrieb, sieht man aus dem Vorwort zum Evangelium, das nicht etwa als Beweis besonderer schriftstellerischer Kunst zu betrachten ist.

² Ähnlich ist die Einleitungsformel für den Targumvortrag אָמַר דְּאָרְמַר — גְּבִיָּאָה, s. Röm. Machzor (Bologna 1540), Schebuoth.

³ S. Gramm. d. jüd.-pal. Aram. 112 und unten S. 39.

⁴ Das Urteil von *Franz Delitzsch*, The Hebrew New Testament 31: „The shemitic woof of the New Testament Hellenism is Hebrew, not Aramaic“, ist nicht ohne Grund, aber doch nicht das Richtige.

licher;¹ je mehr Hebraismen, desto mehr Thätigkeit hellenistischer Redaktoren. Es ist zu beachten, dass das jüdische Aramäisch, wie es im Volke lebte, bedeutend weniger hebraisierte als das Griechische, welches die Synoptiker schreiben, und dass bei dem Rabbinismus die eigentliche religiöse Ausdrucksweise — selbst in hebräischer Formulierung — vom Alten Testament in auffallender Weise unabhängig ist.²

V. Vermeintliche Beweise für ein hebräisches Urevangelium.

Als erfolgreichstes Mittel, Umfang, Inhalt und Sprache semitischer Evangelienquellen zu ermitteln hat besonders Resch³ neuerdings die Zurückführung der verschiedenen Varianten eines Worts des Evangelientextes in seiner gesamten Überlieferung innerhalb und ausserhalb der Evangelien auf Einen semitischen Ausdruck bezeichnet und anzuwenden versucht. Da er bei den Synoptikern eine derartige Rückführung der Varianten auf semitischen Ausdruck überall ausführbar fand, kam er folgerichtig zu der Annahme einer den gesamten synoptischen Stoff, ja noch mehr als diesen, umfassenden, semitisch, und zwar nach seiner Meinung hebräisch geschriebenen Urquelle, welche ihm in die beiden Schriften תולדות ישוע „das Kindheitsevangelium“ und דברי ישוע „die Herrenworte“ zerfällt. Die drei Synoptiker hätten gemäss seiner Annahme nur eine verschiedene Auswahl und Anordnung des ihnen allen hebräisch vorliegenden Stoffes vollzogen. Als eigentliche Autoren könnten sie nicht gelten. Dies Resultat wird keine allgemeine Zustimmung finden. Aber auch die Methode, durch welche es gewonnen wurde, ist unrichtig.⁴

¹ Vgl. oben S. 15 f.

² Die Redeweise Jesu erlaubt deshalb keinen Schluss auf seine Schriftkunde. A. Meyer, Jesu Muttersprache 56, redet hier allzu zaghaft. Sollte Jesus im hebräischen Alten Testament weniger zu Hause gewesen sein, als es Hieronymus von allen Juden seiner Zeit ausdrücklich bezeugt? S. S. Krauss, The Jews in the works of the Church Fathers, Jew. Quart. Rev. VI (1894) 231 f. Wenn eine jüdisch-hellenistische Mutter und Grossmutter den Timotheus in die heilige Schrift von Kind auf eingeführt hatte (2 Tim. 3, 15, vgl. 1, 5), obwohl sein Vater ein Heide war, so ist bei einer „hebraistischen“ Familie Palästinas doch zum mindesten dasselbe vorauszusetzen.

³ S. A. Resch, Aussercanonische Paralleltex te zu den Evangelien I—V, Leipzig 1893—97.

⁴ Es scheint fast überflüssig, dies nochmals zu sagen, nachdem es von den

Dass synonyme griechische Ausdrücke oft auf ein hebräisches Wort zurückgeführt werden können, obwohl sich zuweilen auch mehrere hebräische Synonyma auftreiben liessen, beweist niemals, dass ein hebräisches Wort wirklich hinter den griechischen Synonymen steht. Man könnte meist ebenso gut ein aramäisches oder arabisches Wort nennen und also auf dieselbe Weise ein aramäisches oder arabisches Original beweisen wollen. Die umfangreichen Nachweise Resch's für ein hebräisches Original, soweit sie nur dieser Art sind, entbehren darum jeder Beweiskraft. Nur bei auffallenden Abweichungen der Varianten könnte ein Beweis für ein semitisches Original dann mit einiger Sicherheit geführt werden, wenn sich ein semitischer Ausdruck findet, welcher das Rätsel der abweichenden Lesarten etwa so löst, dass die eine sich mit Evidenz als nahe liegendes Missverständnis, die andere als das richtige Verständnis des semitischen Ausdrucks giebt. Jedoch muss es selbst dann noch fraglich bleiben, ob die abweichenden Lesarten nicht doch durch andere Ursachen entstanden, sodass nur zufälliger Weise ein semitisches Wort die Differenz scheinbar erklärt. Und dies wird immer die am nächsten liegende Annahme sein, wenn man bedenkt, dass die unmittelbare Benützung semitischer Quellenschriften schon für die Verfasser unserer Evangelien zweifelhaft und jedenfalls noch nicht erwiesen ist, dass vollends in späterer Zeit innerhalb der Kirche von nur sehr wenigen solche Schriften hätten gelesen werden können — selbst ein Palästinenser wie Justin verstand kein Hebräisch —, dass über ein späteres Umlaufen von griechischen Übersetzungen eines semitischen Urevangeliums gleichfalls nichts Sicheres bekannt ist, da die Aussage des Papias von der Übersetzung der „Logia“ des Matthäus sich nicht auf schriftliche Arbeiten dieser Art beziehen muss, — und dass endlich viel wahrscheinlicher ist, dass ausserkanonische Evangelien, Evangelienharmonien, Übersetzungen und vielbenützte Auslegungen die Texttradition beeinflussten, als dass ein solcher Einfluss von den Nachwirkungen jener semitischen Urschrift ausgeübt wurde. Als Grundfehler Resch's, aber auch anderer biblischer Textkritiker unserer Zeit, erscheint mir eine starke Unterschätzung der Thätigkeit der Verfasser biblischer Geschichtswerke, welche zu sehr als blosse Redaktoren und mechanische Ausschreiber bez. Über-

Recensenten Resch's mit erfreulicher Einstimmigkeit schon oft genug betont wurde, s. besonders *Ad. Jülicher*, Gött. Gel. Anz. 1896 I 1—9.

setzer von Quellenschriften aufgefasst werden, und eine nicht geringere Überschätzung der Sorgfalt späterer Kopisten, Übersetzer und Citationen jener Schriften, welche nahezu dahin geführt hat, dass zuweilen die schlimmste Ausschreitung eines gewissenlosen Schreibers grade wegen ihrer Kühnheit für die ursprüngliche Lesart oder für die eigene nachträgliche Korrektur des Autors ausgegeben wird.

Es ist unmöglich, alles von Resch für ein hebräisches Ur-evangelium geltend Gemachte hier zu besprechen, und doch muss an dieser Stelle die Hinfälligkeit seiner Beweise dargethan werden, damit unzweifelhaft sei, dass wir Recht daran thun, bei unseren Untersuchungen auf das Hebräische auch nicht deshalb Rücksicht zu nehmen, weil eine hebräisch geschriebene Quellschrift ja doch die Vermittlerin zwischen den aramäisch gesprochenen Worten Jesu und den griechischen. Schriftevangeliën gewesen sein könnte. Ich ziehe deshalb besonders solche Stellen heran, von welchen Resch, Arnold Meyer gegenüber gesagt hat,¹ dass sie „bestimmt gegen das Aramäische und ebenso bestimmt für das Hebräische als Ursprache der דְּבַר יֵשׁוּעַ Zeugnis ablegen.“ Es wird sich da zeigen, dass das Zeugnis jener Stellen stets eine sehr andere Deutung zum mindesten verträgt, oft aber gradezu fordert.

Zu Lk. 9, 25 lobt Resch die Übertragung Salkinson's von τί ὠφελεῖται durch מַה בָּצֵעַ, weil die Varianten τί κέρδος, τί ὄφελος dadurch erklärt würden. Aber das von Salkinson aus Gen. 37, 26 entlehnte מַה בָּצֵעַ ist in Wirklichkeit unbrauchbar, da es nur „ungerechter Gewinn“, oder doch wenigstens „Gewinn“ unter dem niedersten Gesichtspunkt zu bezeichnen geeignet ist. מַה בָּצֵעַ giebt dem Herrenwort die hässliche Wendung: „Was ist dabei zu verdienen, wenn man die Welt gewinnt, aber die Seele verliert?“ Zur Erklärung jener Varianten ist aber gar kein semitisches Original von nöten.

Lk. 10, 7 findet es R. bemerkenswert, dass nach Lukas der Arbeiter „seines Lohnes“ (τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ), nach Mt. 10, 10 aber „seines Unterhalts“ (τῆς τροφῆς αὐτοῦ) wert ist. Das erstere gehe auf hebr. מַחֲיָר zurück, das letztere auf מַחְיָה, welches fälschlich für מַחֲיָר gelesen wurde. Aber מַחֲיָר kann gar nicht zu Grunde liegen. Der „Lohn“ des Tagearbeiters heisst hebr. nur שָׂכָר, aram. שָׂגָר; „Unterhalt“ wäre nach dem bibl. Hebräisch wohl מַחְיָה,

¹ Aussercanon. Paralleltexte IV 224.

das spätere Hebräisch würde nach dem Aramäischen פִּרְנָסָה anwenden. Somit ist keine Rückführung auf ein beiden Ausdrücken zu Grunde liegendes Wort möglich. Es bedarf deren auch gar nicht. Das von Jesus angewandte Sprüchwort redete naturgemäss vom „Lohne“, da dieser zum Tagearbeiter gehört. Bei Matthäus ist der „Unterhalt“ für den „Lohn“ eingesetzt, weil dem Zusammenhang nach nicht von „Lohn“ die Rede sein konnte, welchen Jesu Jünger in Anspruch nehmen dürfen, sondern nur von ihrem „Unterhalt“.

Zu Lk. 10, 37 weist R. darauf hin, dass ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ gemäss 2 Sam. 2, 6 ein „starker und reiner Hebraismus“ sei. Er meint dabei die Verwendung von μετά in dieser Phrase. Aber עם wäre auch im Aramäischen hier möglich. b. Tam. 32^a giebt König Alexander den Rat, derjenige, welcher bei den Menschen beliebt sein wolle, „solle den Menschen Güte erweisen“ (יַעֲבֹד טִיבוֹ עִם בְּנֵי אָנְשָׁא). So hat auch das Targum 2 Sam. 2, 6 unbedenklich übersetzt: יַעֲבֹד יי עִמָּכֹן טִיבוֹ. In Wirklichkeit mag Lukas freilich nur den Ausdruck der LXX von 2 Sam. 2, 6 angewandt haben.

Bei Lk. 11, 3 macht R. darauf aufmerksam, dass ein „massgebender semitischer und speziell aramäischer Urtext“ für das Herrengebet nicht überliefert war, und meint, dass לָחֶם חֲקֵנוֹ von ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος vorausgesetzt werde. Wenn R. dabei den Sinn von ἐπιούσιος richtig trifft, ist doch zu fragen, warum aramäische Aequivalente wie לָחֶם מִסְתַּנָּא oder לָחֶם חֲסֵרָנָא nicht ebenso brauchbar wären. R. hätte aber lieber noch deutlicher betonen sollen, dass Lukas und Matthäus hier offenbar auf einer griechischen Quelle fussen.

Lk. 12, 19 redet der Reiche „zu seiner Seele“. R. findet darin einen Hebraismus. Aber das ist auch aramäische Rede-weise, s. Gramm. d. jüd.-pal. Aram. 84f., es könnte indes ebenso-wohl der griechischen Bibel¹ entstammen. Dasselbe gilt Lk. 21, 19 von τὰς ψυχὰς ὑμῶν.

Lk. 13, 26 will R. das „Lehren auf den Strassen“ in ein „Zeigen der Strassen“ verwandeln, indem er das erstere als ein Missverständnis des ursprünglichen וּבְרַחֲבֵינוּ הוֹרִיתָ bezeichnet. Aber diese hebräischen Worte wären mit Recht so verstanden worden, wie es Lk. 13, 26 geschieht, nämlich: „Auf unseren Strassen

¹ Vgl. die von Ch. A. Briggs, The use of נפש in the Old Testament, Journ. Bibl. Lit. XVI 22 f., zitierten Stellen.

hast du gelehrt“. „Unsere Gassen hast du uns gezeigt“ wäre ganz anders auszudrücken gewesen, und ist ausserdem ein seltener Ausdruck für das von R. eigentlich gewollte: „Du selbst hast uns beauftragt, hierher zu gehen“. Auch die ganze Situation ist von R. missverstanden.

Lk. 13, 29 ist die Lesart Ephrem's, in welcher *θάλασσα* für eine Himmelsgegend steht, durch den Anklang an Ps. 107, 3 und Jes. 49, 12 genügend motiviert. Man hat also nicht nötig, dafür eine hebräische Vorlage vorauszusetzen.¹ Übrigens wäre der von R. nach Ephrem veränderte Text keine Verbesserung; denn niemand könnte sagen, was *מִן* hier bedeuten solle, da der Westen vorher schon genannt ist. Sollte es aber auch im Munde Jesu durch Ps. 107, 3 veranlasst gewesen sein, so ist *מִן* ebenfalls nicht Bezeichnung des Westens, und das aramäische *מִן* wäre ganz am Platze gewesen.

Für *βιάζομαι* Lk. 16, 16 verweist R. auf *נִפְרֵץ* „sich ausbreiten“, für *βιάσται* Mt. 11, 12 auf *פְּרָצִים* „Durchbrecher“. Dann hätte kein Evangelist das erstere richtig verstanden. Aber auch ohne diese Annahme wird mit Hilfe des Aramäischen die Stelle gedeutet werden können, s. Wichtige Begriffe I, Schluss.

Zu Lk. 22, 7 glaubt R. die Differenz zwischen der synoptischen und der johanneischen Ansetzung des Todestages dadurch zu lösen, dass er *τῇ πρώτῃ (ἡμέρᾳ) τῶν ἄζύμων* bei Matthäus und Markus auf *קִדְם חַג הַמַּצּוֹת* zurückführt, welches habe heissen sollen: „vor dem Fest der ungesäuerten Brote“, während man es irrig vom ersten Festtage verstand. Das Hebräische biete hier eine leichtere Lösung als das Aramäische. Aber das Missverständnis wäre doch nur bei einem „Aramaisten“ begreiflich, welcher bei *קִדְם* an *קִדְמִי* „erster“ dachte, und *קִדְם* hiesse auch im Aramäischen „vor“. Die Lösung würde also besser aramäisch vollzogen. Indes 1) ist sie in sich selbst bedenklich, und 2) hilft sie nichts, denn die von R. aufgestellte Möglichkeit einer Vornahme des Passah durch Jesus und seine Jünger ist ebenso unglaublich wie Chwolson's und Lichtenstein's² noch weitergehende Hypothesen.

Zu Lk. 22, 42 bemerkt R., dass die lukanische Fassung *παρε-
νέγκαι* und das *παρελθέτω* des Matthäus auf hebr. *תַּעֲבֹר* (= *תַּעֲבֹר*)

¹ Der Beweis Resch's fusst darauf, dass nur im Hebräischen *מִן* für eine Himmelsrichtung stehen kann, der „Westen“ heisst aramäisch *מַעֲרָב*.

² J. Lichtenstein, Kommentar zum Neuen Testament (hebr.) zu Matth. 26, 18.

oder תַּעֲבֹר) zurückweise. Im Aramäischen sei dies doppelte Verständnis unmöglich, da כּוּסָא (l. כּוּסָא), welches im zweiten Falle Subjekt wäre, dort masculinum sei, nicht femininum wie im Hebräischen. Auch in der Mischna¹ ist aber כּוּסָא männlichen Geschlechts, sodass nur das biblische Hebräisch das doppelte Verständnis erlauben würde. Die Variante muss indes gar keine Übersetzungsvariante sein. Dass derselbe Gedanke von verschiedenen Schreibern in verschiedenen Ausdruck gefasst werden kann, ist eine so alltägliche Wahrnehmung, dass diese Annahme bei nüchterner Behandlung von Textfragen immer die erste sein muss.

Anderwärts² legt Resch Wert darauf, dass sich aus den Namen der Jünger Jesu die Dreisprachigkeit des Verkehrs in ihrem Kreise erschliessen lasse. Nun ist daran nicht zu zweifeln, dass in Palästina viel griechisch gesprochen wurde.³ Aus Eigennamen ist aber in einer Zeit, in welcher Namen verschiedenster Herkunft bei den Juden vorkamen, für den einzelnen Fall nichts zu entnehmen. Dass „Hellenisten“ unter den Zwölfen gewesen seien, ist trotz der Namen Philippos, Andreas höchst unwahrscheinlich. Aber auch an besondere „Hebraisten“ neben „Aramaisten“ wäre nicht zu denken, selbst wenn alle Apostelnamen hebräischer Herkunft wären. Denn hebräische Namen haben die Juden zu allen Zeiten geführt.

Für Βοανηργές Mk. 3, 17 hatte ich⁴ als mögliche ursprüngliche Lesart Βανηρογές bezeichnet, ohne deshalb an hebräischen Ursprung zu denken, da im jüdischen Aramäisch Formen wie קֶדֶשׁ, אֶדֶן möglich sind. R. hält die Lesart für gewiss und betrachtet die Bezeichnung als hebräisch. Die ganz unzutreffenden sprachlichen Bemerkungen, welche er an das seltsame οα knüpft, lasse ich hier ausser Betracht und konstatiere nur, dass alles an einer nur angenommenen Lesart hängt, welche auch aramäisch gedeutet werden kann. Übrigens könnte Jesus den Zebedäiden

¹ S. Pes. X 2. 4. 7.

² Aussercanon. Paralleltex. III 819.

³ S. dazu Th. Zahn, Einleitung in d. N. Test. I (1897) 24—51, S. Krauss, Griech. u. latein. Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum I (1898) XIII—XXII.

⁴ Gramm. d. j.-p. Ar. 112. Jetzt würde ich lieber annehmen, dass entweder ο oder α Glosse ist, welche nachträglich in den Text gelangte. Βοανη und Βανη sind gleich möglich. Wollte Markus galiläische Verdunkelung des α ausdrücken, so war ο dafür völlig genügend, οα bleibt sinnlos. Wenn Markus es wirklich schrieb, so geschah es, weil ihm das Aramäische fremd war.

sehr wohl einen hebräischen Beinamen gegeben haben, ohne jemals in hebräischer Sprache zu reden. Solche Beinamen wie **הַקָּטָן** aus der talmudischen Zeit, **מֵאוֹר הַגּוֹלָה** aus dem Mittelalter beweisen für die Verkehrssprache derer, welche die Bezeichnungen brauchten, gar nichts. Dass *Zεβεδαῖος* ein schon seit längerer Zeit bei den Juden heimischer Name war, sieht man aus dem Alten Testament. Aber aramäischen, bez. nordpalästinischen Ursprungs wird der Name doch sein. In Palmyra hatte man den Namen in den Formen **זבדא**, **זבדי**, **זבדבול**, **זבדלא**, **זבדנבו**, **זבדעתה**, griech. *Zάβδας*, *Zαβδίβηλος*, *Zαβδεάθης*, die Juden hatten **זבר**, **זבוד**, **זבדי**, **זבדיאל**, **זבדיה**, **זבדיהו**, wobei die Gottesbezeichnungen **אל** und **יה**, **יהו** dem **בול**, **נבו**, **עתה** der Palmyrener entsprechen. Resch's Behauptung¹ hebräischen Ursprungs des Namens ist also einzuschränken.

Zu *Βαρθολομαῖος* bemerkt R., dass **בַּר** ja auch im Hebräischen „gebräuchlich“ gewesen sei. Das ist völlig unrichtig. Es kommt im A. T. nur Spr. 21, 2 und Ps. 2, 12 vor und ist an der letzten Stelle ohne Zweifel falsche Lesart. Es ist im Gegenteil bedeutsam, dass neben den mit **בַּר** zusammengesetzten neutestamentlichen Namen kein einziger vorkommt, welcher mit **בֶּן** verbunden wäre.

Λεββαῖος, wofür Resch zweimal **לְבִי** (!) setzt, soll mit dem hebr. **לֵב** „Herz“ zusammenhängen, weil der Träger dieses Namens nach Mk. 3, 18 auch *Θαδδαῖος* hiess, was von aram. **תַּד** „Brust-itze“ herstamme,² und dies bezeichne im Aramäischen auch die männliche Brust. Das letztere ist unrichtig, und alle Beweise fehlen dafür, dass man derartige Namen gehabt habe. **תַּדִּי** gehört jedenfalls zu **תוֹדֵם** (*Θεοδᾶς*) und **תוֹדוֹם**, ist also griechischen Ursprungs, und *Λεββαῖος* entspricht dem nabatäischen **לבאי**. Eine andere Herkunft müsste erst erwiesen werden. Dieselbe Person hiess vermutlich semitisch **לְבִי** und griechisch *Θεοδᾶς*, woraus man **תַּדִּי** gemacht hatte. Einen inneren Zusammenhang zwischen beiden Namen herzustellen ist überflüssig. Auch der Beiname *Καναναῖος* weist nach R. auf hebräischen Ursprung. Aber die von ihm angewandte Zurückführung auf **הַקָּנָא** ist unmöglich, nur **קָנָא** kann entsprechen, und dies wäre aramäische Nominalform. Will man aber den Text in *Κανναῖος* ändern, was mir empfehlenswert scheint, so gelangt man zu dem aramäischen **קָנִי** „Eiferer“ mindestens ebenso leicht wie zu dem hebräischen **קָנָא**.

Mit *Μαθθαῖος* steht es ähnlich wie mit dem gleichbedeuten-

¹ a. a. O. 822.

² Ähnlich deutet auch *Holtzmann* im Komm. beide Namen.

den Zeβεδαῖος . Es ist der erst spät bei den Juden auftretende Name מתתיהו , מתתיהו , מתיה , zu welchem das palmyrenische מתבול (Maθβαβωλ) und seine Abkürzung מתא (Maθθα̃ς) zu stellen ist.

Da die Namen יִזְחָנָן , יַעֲקֹב , יְהוּדָה (יודָה), שִׁמְעוֹן (graecisiert סִימון ¹, aber nicht שִׁימון , so Resch), לֵוִי über die von ihren Trägern gesprochene Sprache nichts aussagen, bleibt nur Ἰσκαριώθ , Ἰσκαριώτης übrig. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass Ἰσκαριώθ ohne Artikel die ursprüngliche Lesart war, aus welcher sich durch Missverständnis Ἰσκαριώτης , aber auch Σκαριώθ und Σκαριώτης entwickelte. Zu Ἰσκαριώθ stimmt ὁ ἀπὸ Καρυώτου , was Cod. Sin. Joh. 6, 71, Cod. D. Joh. 12, 4; 13, 2. 26; 14, 22 bietet, insofern als das erstere auf hebräisches אִישׁ קָרְיֹת , das letztere auf das gleichbedeutende aramäische דְּקָרְיֹת oder דְּמֵן קָרְיֹת zurückweist. Beides ist als jüdischer Sprachgebrauch zu erweisen. Es giebt einen Christen $\text{אִישׁ כֶּפֶר סָמָא}$ j. Sabb. 14^d, einen יְהוּדָה $\text{אִישׁ בְּרִתּוֹתָא}$ b. Sot. 43^b, einen אֱלֶעָזָר $\text{אִישׁ בְּרִתּוֹתָא}$ Ab. III 7, einen $\text{תּוֹרֵם אִישׁ רֹמִי}$ j. Bez. 61^c, dann aber auch mit aramäischer Bezeichnung $\text{יְהוֹשֻׁעַ דְּסַכְנִין}$ j. Ab. z. 42^a, Ech.R. Peth.² Seltener ist die Einführung des Ortsnamens durch דְּמֵן wie in $\text{אֲבָדִימִי דְּמֵן חִיפָה}$ Midr. Till. 31, 6, $\text{יוֹסִי דְּמֵן קֶסְרִי}$ b. Sanh. 108^a oder durch מֵן wie in $\text{מֵתִיָּה מֵן דְּבִתְרָתָה}$ j. Orl. 60^d, יְהוּדָה מְסוֹרָא b. Tam. 27^{a,3}. Aber wenn dem so war und also אִישׁ קָרְיֹת eine ganz gewöhnliche Form eines Beinamens, wodurch der so Benannte als „Kariotäer“ bezeichnet wurde, so ist höchst befremdlich, dass man es unübersetzt liess. Man hätte doch ὁ ἀπὸ Καριώθ schreiben sollen gemäss ὁ ἀπὸ Καρυώτου in Cod. D.,⁴ wie Johannes 21, 2

¹ Darauf, dass dies der echtgriechische Name Σίμων ist, macht *G. A. Deissmann*, Bibelstudien 184, aufmerksam. Hellenisten lag es nahe, diesen Namen für Συμεών einzusetzen; in der Form סִימון ist er dann auch bei den „Hebraisten“ eingedrungen.

² Die Konstruktion mit דְּ scheint die in Palästina gewöhnlich angewandte gewesen zu sein.

³ Man hat diese Umschreibungen wohl mit Vorliebe angewandt, wenn ein Ortsname sich zur Bildung des entsprechenden Gentilicium nicht recht eignete. Sonst wären Bezeichnungen wie hebr. הַמִּזְרְעִי , aram. זַפְרָא zu erwarten.

⁴ *E. Nestle*, Philologica sacra 14 f., Expository Times IX (1897/8) 140. 240, ist der Meinung, dass Cod. D. die ursprüngliche Lesart des Johannesevangeliums bewahrt habe. Dagegen spricht aber schon die seltsame Endung, welche an griech. καρυωτός erinnert. Der Verdacht liegt nahe, dass die griech. Lesart Ἰσκαριώτης zu Grunde liegt. Im übrigen s. *F. H. Chase*, The Syro-Latin text of the Gospels (1895) 102 ff., Expos. Times IX (1897/98) 189. 285 f., welcher syrische Herkunft der Lesart betont.

Ναθαναήλ ὁ ἀπὸ Κανᾶ schreibt, und wie Josephus Bell. Jud. VI 4, 2 von einem Ἀνανος ὁ ἀφ'αμμαοῦς redet, wenn man nicht ὁ Καριώθιος oder etwas Ähnliches wagte. Die Vermutung liegt nahe, dass Ἰσκαριώθ schon dem Evangelisten unverständlich war. Ein späterer hat an einen Ort Ἰσχάρ oder Ἰσχάρια gedacht und darum Ἰσκαριώτης gebildet, während der Urheber des Textes der Synoptiker in Cod. D. Σκαριώθ und Σκαριώτης bevorzugte, indem er einer syrischen Vorlage folgte.¹

Derartige Missverständnisse sind undenkbar bei demjenigen, welcher איש קריות in einer hebräischen Quellenschrift vor sich hatte und diese übersetzen wollte. Sie begreifen sich aber, wenn יהודה איש קריות von einem Hellenisten nur in griechischer oder aramäischer Umgebung vorgefunden wurde. Auch das letztere ist nicht unmöglich, da derartige Beinamen, mochte ihre Form nun hebräisch oder aramäisch sein, unverändert zu bleiben pflegten, ohne Rücksicht auf die Sprache, in der man eben redete, vgl. z. B. שְׁמִלִי הַדְּרוּמִי j. Ab. z. 41^d in einer aramäischen Erzählung. Da die hebräische Bildung mit איש auch in später Zeit noch vorkommt, ist klar, dass das Hebräische nicht Volkssprache sein musste, wo ein derartiger Beiname entstand.²

Zuletzt erwähne ich das Kreuzeswort Jesu Mk. 15, 34 (Mt. 27, 46), von welchem Resch³ sagt, dass es entscheidende Wichtigkeit für die Frage nach der Sprache des Urevangeliums besitze. Er ist überzeugt, dass die hebräische Form des Wortes, welche Cod. D. mit ἡλεῖ ἡλεῖ λαμᾶ ζαφθανεῖ voraussetze, also אֱלִי אֱלִי לָמָּה עֲוִבְתָּנִי, die ursprüngliche sei. Erst als man das Hebräische später nicht mehr verstand, wäre die aramäische Fassung unsrer jetzigen Texte entstanden. Wichtig erscheint Resch dabei, dass das Evangel. Hierosol. אֱלִי ausdrücklich durch אֱלֹהֵי erklärt. Das zuletzt Genannte hat am wenigsten zu sagen. Der Übersetzer

¹ Syr. Sin. und Peschita haben סכריוטא, Evangel. Hieros. זכריוטא, Syr. Cur. אסכריוטא und אסכריוטא.

² Anders steht es wahrscheinlich mit der späteren Bezeichnung der Judenchristen als Ἐβιωναῖοι. Allerdings ist die übliche Meinung (s. zuletzt G. Uhlhorn, Prot. Real-Enc.³ unter „Ebioniten“), dass man bei den Juden die Christen überhaupt als אֲבִיּוֹנִים „Arme“ bezeichnet habe, oder dass sie selbst in Palästina sich so genannt hätten. Aber da weder die Juden noch die Judenchristen hebräisch redeten und den Juden diese Bezeichnung der Judenchristen fremd ist, ist die Deutung schwerlich richtig. Die alte Herleitung von einem Eigennamen Ἐβιών ist immer noch die beste, obwohl wir einen Eigennamen dieser Form nicht kennen.

³ Ausserkan. Paralleltexte II 356.

folgte seiner griechischen Vorlage und konnte ὁ θεός μου nur durch ܐܠܗܐ wiedergeben. Jedem aramäisch redenden Juden war jedenfalls ܐܠܗ ein wohlbekanntes Wort, welches deshalb vom Onkelostargum unverändert aus dem hebräischen Text herübergenommen wird. Wenn Jesus das Psalmwort aramäisch sprach, war gradezu ܐܠܗ das zunächst zu Erwartende. Somit entscheidet das Missverständnis des Volks, welches Elia angerufen glaubte, nicht für ursprüngliche hebräische Fassung des ganzen Wortes. Es ist auch nicht einzusehen, für welchen Kreis von griechisch redenden Christen die hebräische Fassung behufs besseren Verständnisses durch die aramäische ersetzt worden sein sollte. Solche Christen verstanden ja doch beide Sprachen gleich wenig und bedurften deshalb der sofort beigefügten griechischen Deutung. Da das Markusevangelium sonst allein Worte Jesu im originalen Wortlaute mitteilt, ist anzunehmen, dass auch dies Wort ursprünglich in diesem Evangelium heimisch war, und wenn nun die sonst (5, 41; 7, 34) von ihm mitgeteilten Herrenworte aramäisch lauteten, ist auch von diesem nichts anderes zu erwarten. Ob Jesus dann aramäisch ܐܠܗܐ oder hebraisierend ܐܠܗ sagte, ist an sich von wenig Bedeutung. Das letztere scheint mir als das im aramäischen Zusammenhang weniger Selbstverständliche grössere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. War dies aber vorhanden, so ist es begreiflich, dass im Interesse der Herstellung einer einheitlicheren Sprache der eine ἡλεί in ἐλωεί¹ korrigierte, damit alles aramäisch sei, der andere λεμᾶ σεβαχθανεί in λαμᾶ [ᾰ]ζαφθανεί,² um alles hebräisch zu haben. Aus einem von Resch citierten Ausspruche des Epiphanius ist zu sehen, dass man die scheinbare Doppelsprachigkeit des Wortes in der That beachtet hat.

Nach ähnlichen Grundsätzen wie Resch, wenn auch mit den Mitteln ganz anderer Sprachkenntnisse, hat auch E. Nestle

¹ ἐλωεί, wofür Eusebius, Demonstr. Ev. X 8 gradezu Ἐλωείμ setzt, statt ἐλαεί habe ich Gramm. d. j. pal. Ch. 123 durch Anklang an das hebräische ܐܠܗܐ erklärt. Wahrscheinlicher ist doch wohl, dass dunkle Aussprache des ᾰ vorausgesetzt ist, welche freilich in Palästina für ältere Zeit nicht nachzuweisen ist.

² ܐܠܗܐ war griechisch ᾰζαφθανεί zu schreiben, da θ vor sich statt des β ein φ verlangte, vgl. das χ in σεβαχθανεί = ܣܒܚܬܐܢܐܝܝܐ und Gramm. d. j. pal. Ar. 304. Verständlich genug ist es, dass solche, welche nur Syrisch verstanden, das hebräische ᾰζαφθανεί wieder aramaisierten, ζαφθανεί = ܙܦܬܐܢܐܝܝܐ lasen und mit Cod. D. Mk. 15, 34 ὠνείδισάς με übersetzten, s. Chase, The Syro-Latin text of the Gospels 107.

Beweise für eine semitische Evangelienquelle gesammelt, indes ausdrücklich erklärt,¹ dass er die Annahme eines hebräischen Urtextes nirgends auf das Ganze der Lukasschriften ausgedehnt habe, auch nicht entschieden, ob die von Lukas benützten Quellen hebräisch oder aramäisch gewesen seien. Es seien nun angeschlossen einige Bemerkungen zu Beobachtungen Nestle's, welche auf dem Gebiet des Hebräischen liegen, doch mit Ausschluss seiner Erklärung der Lesart οἱ λοιποὶ Lk. 11, 2 Cod. D., worüber s. Wichtige Begriffe XVII.

Lk. 12, 1 hat Blass die Lesart πολλῶν δὲ ὄχλων συνπερι-
εχόντων κύκλῳ ὥστε ἀλλήλους συνπνίγειν des Cod. D. in den Text aufgenommen, während im gewöhnlichen Text steht ἐπισυναχθεισῶν
τῶν μυριάδων τοῦ ὄχλου ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους. Nach Blass
wäre letzteres der ältere Text des Lukas, das erstere die von
ihm revidierte römische Ausgabe. N. meint nun, Lukas habe
ursprünglich רבבות, „Myriaden“ in seiner Quelle gelesen, dann
aber erkannt, dass רבות dastehe. Er hätte dann aber sagen
sollen, was er für ὄχλος in jener Quelle voraussetzt. Sollte
עמים רבים und רבבות עמים verwechselt worden sein? Es handelt
sich indes gar nicht bloss um πολλῶν und μυριάδων, sondern um
die ganze veränderte Fassung des Gedankens, die im Zusammen-
hang erklärt sein will. Das Nächstliegende bleibt immer die
Annahme einer arglosen Veränderung des Wortlauts des ganzen
Satzes seitens eines Schreibers, welcher sich an seine Vorlage
bei unwesentlichen Dingen nicht sklavisch zu binden pflegte. N.
selbst redet Philolog. Sacra 38 von der möglichen Abhängigkeit
der Handschrift von einer Evangelienharmonie.

Nicht anders wird es Lk. 22, 16 stehen mit den Lesarten
πληρωθῆ (so der übliche Text) und καινὸν βρωθῆ (so D., von
Blass recipiert). Nach N. hätten כָּל „essen“ und כָּל „vollenden“
kollidiert, er findet es bemerkenswert, dass die LXX 2 Chr. 30, 22
für וַיֵּאָכְלוּ des masoretischen Textes συνετέλεσαν (וַיִּכְלוּ) haben.²
Dort könnte nun וַיִּכְלוּ in der That das Richtige sein, da כָּל
„das Fest“ sich als Objekt von וַיֵּאָכְלוּ „sie assen“ nicht eignen
will. Aber was hat dies mit Lk. 22, 16 zu thun, wo nicht von
„essen“ und „vollenden“ die Rede ist, sondern von „neu essen“
und „erfüllen“? Cod. D. hat hier nur eine das unbequeme

¹ Philologica sacra (1896) 55.

² Nach Philol. Sacra 38 legt N. keinen Wert mehr auf die Herleitung der
Lesart aus einem hebräischen Text, hält sie aber noch immer für möglich.

πληρωθῇ deutende Variante, welche nach Mt. 26, 29, Mk. 14, 25 geformt ist.

Unannehmbar ist N.'s Bemerkung zu Mt. 27, 51, wonach καταπέτασμα auf einem Lese- und Übersetzungsfehler beruhen soll, und das Hebräerevangelium, welches nach Hieronymus nicht vom Zerreißen des Vorhangs, sondern vom Bersten der Oberschwelle des Tempels redete, das Richtige hätte. כַּפֶּתֶר „Oberschwelle“ wäre als פְּרֻכָּת „Vorhang“ gelesen worden. Aber כַּפֶּתֶר ist niemals Bezeichnung der Oberschwelle gewesen, es kann also im Hebräerevangelium gar nicht dafür gestanden haben, zumal dieses aramäisch geschrieben war. Vielleicht hängt die Erzählung des letzteren damit zusammen, dass man nicht mehr wusste, dass im letzten Tempel den Eingang zum Heiligen ein besonders kostbarer Vorhang verschloss, s. Bell. Jud. V 5, 4. Auch die neutestamentlichen Exegeten pflegen daran nicht zu denken, weshalb die Frage entstanden ist, wie man denn das Zerreißen des Vorhangs — nämlich vor dem Allerheiligsten — habe beobachten können. τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ist aber der Vorhang des Eingangs zum Tempelhouse, nicht der des Allerheiligsten, welcher anders zu benennen gewesen wäre.

Die Existenz eines Urevangeliums in hebräischer Sprache musste von vorn herein als unwahrscheinlich gelten, weil die Veranlassung für die Anwendung dieser Sprache nicht wohl einzusehen war. Wenn nun gezeigt worden ist, wie die eigentlichen Hebraïsten der synoptischen Evangelien aller Voraussicht nach griechischen Ursprungs sind, dass die bisherigen Versuche, aus Varianten der Evangelientexte auf ein hebräisches Original zu schliessen, gescheitert sind, und dass Anzeichen dafür vorliegen, dass wenigstens die Verfasser unserer Evangelien in ihrer gegenwärtigen Gestalt des Hebräischen gar nicht mächtig waren, so wird es nicht mehr als voreilig gelten, wenn die Überschrift dieses Abschnitts von „Vermeintlichen Beweisen für ein hebräisches Urevangelium“ redete.

VI. Zeugnisse für ein aramäisches Urevangelium.

Abgesehen von den bekannten Zeugnissen bei Eusebius sind keine sicheren Spuren für das Vorhandensein eines Urevangeliums in semitischer Sprache vorhanden. Dass Hieronymus mit der Meinung, dass das hebräische Matthäusoriginal zu seiner

Zeit noch existiert habe, geirrt und seinen Irrtum selbst schliesslich eingesehen hat, darf jetzt als anerkannte Thatsache gelten. Die verschiedenen Gestalten des Textes der Evangelien in aramäischer Sprache, welche wir jetzt kennen, beruhen auf griechischen Originalen. Auch das von Hieronymus benützte aramäische Hebräerevangelium hat aller Voraussicht nach ein griechisches Evangelium zu seiner Vorlage gehabt. Gelegentlich erfahren wir durch Eusebius,¹ dass der erste palästinische Märtyrer Prokopius im Dienst der Christengemeinde von Skythopolis das dreifache Amt der Schriftvorlesung, der aramäischen Interpretation (ἐρμηνεία τῆς τῶν Σόρων φωνῆς) und des Exorcismus verwaltet habe. Wenn der Anagnost einer palästinischen Gemeinde auch aramäischer Hermeneut war, so wird um 300 in Palästina keine Bibel in der Landessprache vorhanden gewesen sein. Der Vorlesung der heiligen Schriften in griechischer Sprache wurde eine aramäische Übertragung mündlich beigefügt.

Nach Eusebius besass die Kirche seiner Zeit ein vierfaches Zeugnis über ein „hebräisches“ Original des Matthäus, erstlich in Gestalt einer Sage, wonach Pantaenus ein solches in Indien vorgefunden habe (Hist. eccl. V 10), dann in Gestalt von Mitteilungen des Papias, des Irenäus und des Origenes (Hist. eccl. III 39, V 8, VI 25). Eusebius ist der Meinung, dass es sich dabei überall um das kanonische Matthäusevangelium handele, und konnte sich dafür auf die Zeugnisse des Irenäus und Origenes berufen, welche derselben Meinung waren. Fraglich steht es aber mit dem Ausspruche des Papias, welcher für uns deutlicher wäre, wenn wir wüssten, in welchem Zusammenhang er in seiner Schrift gestanden hat. Wenn er von Matthäus sagt: τὰ λόγια συνεγράψατο (συνετάξατο), so kann man zunächst nur an eine Sammlung von „Aussprüchen“ denken. Das eigene Werk des Papias, welchem Origenes jenes Wort entnahm, trug ja den Titel λογίων κυριακῶν ἐξεγήσεις, enthielt also Erklärungen der „Aussprüche“ des Herrn, von denen Matthäus eine „hebräische“ Sammlung angelegt hatte. Nur aus dem uns unbekannten Zusammenhang könnte erhellen, dass die Matthäusschrift etwas Anderes auch noch enthielt. Der syrische Übersetzer, welcher für τὰ λόγια ohne weiteres ܐܘܢܓܠܝܘܢ „Evangelium“ setzte,² hat den Sinn des

¹ B. Violet, Die paläst. Märtyrer des Eusebius von Caesarea 4. 7. 110.

² So nach Eusebius, Hist. eccles. syr., Ausg. v. P. Bedjan, Paris 1897, Ausg. v. W. Wright und N. McLean, Cambridge 1898, ohne Mitteilung von Varianten.

Papias, soweit er von ihm ausgesprochen wird, sicherlich nicht getroffen. Resch hat zwar aus der Nachricht des Papias den vermeintlichen Titel seiner allumfassenden evangelischen Quellschrift יְשׁוּעַ דְּבָרַי geschöpft, unter der Voraussetzung, dass Papias mit $\tau\acute{\alpha} \lambda\acute{o}\gamma\iota\alpha$ eben jenen hebräischen Titel gemeint habe und dass er im Grunde mit „Geschichte Jesu“ wiederzugeben sei, so wie im Königsbuch mit דְּבָרַי פ' oft auf die Thaten und Erlebnisse eines Königs hingewiesen wird. Aber Papias deutet ja gar nicht an, dass $\tau\acute{\alpha} \lambda\acute{o}\gamma\iota\alpha$ der Titel jener Matthäusschrift sei, und wenn er es dafür hielte, so hätte er jedenfalls denselben nur von den „Aussprüchen“, nicht von den „Thaten“ oder „Erlebnissen“ Jesu verstanden. War die Matthäusschrift aber aramäisch verfasst, so wäre ein Titel יְשׁוּעַ דְּמַלְי oder $\text{פְּתָנְמִי יְשׁוּעַ}$ für ein erzählendes Evangelium überhaupt sehr unwahrscheinlich.¹

Ein aramäisches Matthäusoriginal, nicht ein hebräisches, ist in Wirklichkeit von der alten Überlieferung bezeugt. Dies steht unwiderleglich fest für Eusebius,² nach welchem die Ur-apostel „in der syrischen Sprache“ aufgewachsen waren. Eusebius nennt auch das fünfte Kreuzeswort Jesu in seiner aramäischen Form „hebräisch“.³ Wenn er sagt, dass Matthäus, den er anderwärts einen „Syrer“ nennt,⁴ zuerst den „Hebräern“ verkündigt habe und dann, als er sie verliess, ihnen sein Evangelium schriftlich πατρίῳ γλώττῃ zurückgelassen, so meint er damit, dass Matthäus sein Evangelium in der ihm und seinen Volksgenossen gemeinsamen Muttersprache geschrieben hat, also nach seiner eigenen Anschauung von den sprachlichen Verhältnissen in jener Zeit, aramäisch. Vom Aramäischen also wird Eusebius die von ihm mitgeteilten älteren Aussagen über die Sprache des Urmatthäus sämtlich verstanden haben, und dies sicherlich nicht mit Unrecht. Von Irenäus wissen wir bestimmt, dass er aramäische Worte „hebräisch“ nannte.⁵ Aber in allen diesen Nachrichten liegt ja doch der Nachdruck nicht darauf, dass die

¹ Die nachbiblische jüdische Literatur kennt דְּבָרַי פ' als Titel von Schriftwerken nur in dem Sinne, dass der Inhalt damit als Worte der im Titel genannten Person bezeichnet wird. Eine „Geschichte Jesu“ sollte heissen hebr. מַעֲשֵׂה יְשׁוּעַ , aram. $\text{עֻבְדָּא דְּיְשׁוּעַ}$, wie Schemtob Ibn Schaprut in dem ungedruckten Eben Bochan (MS. des jüd. theol. Sem. in Breslau f. 180^b) schreibt.

² Demonstr. ev. III 7, 10.

³ Demonstr. evang. X 8.

⁴ Quaest. ev. ad Steph. bei Mai p. 27.

⁵ Adv. haer. I 21, 3, vgl. Epiph. Haeres. XXXIV 20.

⁶ Hist. eccles. III 24.

Matthäusschrift ursprünglich hebräisch und nicht „syrisch“ geschrieben war, sondern nur darauf, dass Matthäus sie in der eigenen Sprache der Hebräer abfasste. Wer mit Eusebius überzeugt ist, dass die Muttersprache der „Hebräer“ das Aramäische war, kann hier nur an diese Sprache denken. Es ist zuzugeben, dass, wenn aus irgend einem Grunde jene Schrift doch hebräisch abgefasst gewesen wäre, die Zeugnisse wohl auch nicht anders lauten würden. Aber durch diese bloße Möglichkeit werden die Zeugnisse doch nicht zu wirklichen Zeugen für ein hebräisches Urevangelium. Eine Matthäusschrift in der jüdisch-palästinischen Volkssprache¹ ist bezeugt, aber kein hebräischer Matthäus. Dass nun eine vom kanonischen Matthäus- und Lukasevangelium vorausgesetzte Redensammlung diese Matthäusschrift gewesen sei, ist eine zwar ansprechende, aber bisher wenigstens durch sprachliche Indicien noch nicht bewiesene Vermutung. Ja wir müssen sagen, wenn wirklich die Matthäus und Lukas gemeinsamen Redestücke jener Quelle entstammen, so wird zum mindesten nicht das semitische Original, sondern nur eine griechische Übersetzung den Evangelisten vorgelegen haben.

Nicht ganz ohne Wichtigkeit für unsere Zwecke wären die altkirchlichen Zeugnisse über die Entstehung des Markusevangeliums, wenn nämlich Markus als Hermeneut des Petrus derjenige war, welcher die aramäischen Reden des Petrus ins Griechische zu übersetzen pflegte. Dann ginge auch sein Evangelium auf ein aramäisches Original zurück, wenn auch auf ein nur mündlich formuliertes. Irenäus,² Clemens³ und Eusebius⁴ dürften in der That den Sachverhalt sich so gedacht haben. Aber das älteste Zeugnis hierüber, das des Presbyter bei Papias,⁵ ist doch, wie es scheint, so gemeint, dass Markus nur als Verfasser eines Evangeliums nach den mündlichen Mittheilungen des Petrus gleichsam sein Interpret wurde, ohne dass er jemals eine derartige Stellung bei Petrus eingenommen hätte. Dann wäre das wahrscheinlichste, dass Markus auf dem griechischen Zeugnisse des Petrus fusste, der ja nach Apg. 10, 24

¹ Es steht hier ebenso wie mit dem Original der ἱστορία Ἰουδαϊκοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους des Josephus, welches nach dem Vorwort τῇ πατρίῳ scil. γλώσσῃ abgefasst war.

² Adv. haer. III 1. 3; X 6.

³ bei Eusebius, Hist. eccles. II 15. 16.

⁴ Hist. eccles. III 14.

⁵ a. a. O. III 39.

schon sehr frühzeitig als Verkündiger des Evangeliums in griechischer Sprache aufgetreten sein muss. Somit wäre für die Markusschrift eine griechische Urgestalt anzunehmen.¹ F. Blass,² welcher das Zeugnis des Papias von einem wirklichen Hermeneutendienst des Markus bei Petrus versteht, meint freilich, dass es ein dem Papias unbekanntes aramäisches Original des Markus-evangeliums gegeben habe, dessen Spuren in den verschiedenen Lesarten unserer Handschriften zu erkennen seien. Markus sei auch der Verfasser der von ihm angenommenen aramäischen Quelle von Apg. 1—12. Aber mit solchen Konjekturen wird der Boden des Bewiesenen und Beweisbaren völlig verlassen.

Nachdem schon vor hundert Jahren J. A. Bolten³ zur Erklärung des Matthäus vielfach auf aramäische Ausdrücke zurückgegriffen hatte, hat in letzter Zeit erst J. T. Marshall,⁴ dann E. Nestle,⁵ J. Wellhausen⁶ und A. Meyer⁷ versucht, für einzelne Stellen in den Evangelien auf eine aramäische Urform zurückzugehen, Wellhausen und A. Meyer vorwiegend im Gedanken an das aramäisch von Jesus gesprochene Wort, Marshall und Nestle in dem Bestreben, eine aramäische Quellenschrift zu erweisen. Marshall hat sogar geglaubt, auf Grund seiner Forschungen den Inhalt und Umfang eines aramäischen Urevangeliums vorläufig angeben zu können.⁸

Leider muss von Marshall und Meyer gesagt werden, dass sie mit unzulänglicher Vorbildung arbeiteten und nicht im Stande waren, etwas wirklich Beachtenswertes zu leisten.⁹ Aber

¹ S. auch oben S. 33. 39 Anm. 4.

² F. Blass, *Philology of the Gospels* 196. 210, vgl. 194.

³ J. A. Bolten, *Der Bericht des Matthäus von Jesu dem Messia*, Altona 1792, s. A. Meyer, *Jesu Muttersprache* 25. 105 ff.

⁴ *Expositor*, Ser. 4, II 69 ff.; III 1 ff., 109 ff., 205 ff., 275 ff., 375 ff., 452 ff.; IV 208 ff., 373 ff., 435 ff.; VI 81 ff.; VIII 176 ff.

⁵ Zusammenfassung der 1895 und 96 in *Christl. Welt*, *Expositor*, *Stud. u. Krit.* und anderen Zeitschriften veröffentlichten Beobachtungen in *Philologica Sacra*, Berlin 1896.

⁶ *Nachr. G. W. Gött.* 1895, *Phil. hist. Kl.* 11 f., *Gött. Gel. Anz.* 1896, I 265.

⁷ *Jesu Muttersprache*, Leipzig 1896.

⁸ *Expositor*, Ser. 4, VI 81 ff., s. auch Resch, *Ausserkanon. Paralleltexte* I 157 f.

⁹ S. gegen Marshall W. C. Allen, *Expositor*, Ser. 4, VII 386—400; 454—470; S. R. Driver, ebenda VIII 388—400; 419—431; gegen Meyer J. Wellhausen *Gött. Gel. Anz.* 1896, I 265—268, G. Dalman, *Theol. Litzeitg.* 1896, 447 ff., *Lit. Centralbl.* 1896, 1563 f., A. Merx, *Deutsche Litzeitg.* XIX (1898) 985—991.

auch bei Nestle und Wellhausen zeigt sich, dass man ein hervorragender Kenner des Edessenischen und sogar des Christlich-Palästinischen sein könnte, und doch kein zutreffendes Urteil besitzen über das, was im Bereich des jüdisch-palästinischen Aramäisch grammatikalisch, lexikalisch und syntaktisch möglich ist. Umfassendere Kenntnis der Idiotismen, stilistischer Takt, und damit die Möglichkeit zu eigener produktiver Tätigkeit auf dem Gebiet des Jüdisch-Aramäischen entsteht erst durch jahrelange Versenkung in die rabbinische Litteratur. Nach fünf- und zwanzigjähriger Beschäftigung mit derselben finde ich meine eigene Ausrüstung noch immer sehr der Vervollständigung bedürftig; aber um so weniger verstehe ich, wie jemand ohne nennenswerte Vorkenntnisse meinen kann, auf diesem Gebiet mit Erfolg tätig sein zu können.

Wirkliche Beweise für eine aramäische, nicht hebräische Quellenschrift der Synoptiker zu führen, ist deshalb so schwierig, weil oft schon im biblischen Hebräisch, noch öfter aber im Idiom der Mischna dieselben Redensarten und Satzbildungen möglich sind wie im Aramäischen. Eine ganze Reihe von Beobachtungen, welche sich am synoptischen Texte machen lassen, könnte darum auf beide Sprachen bezogen werden. Die bisher gemachten Versuche zu solchen Beweisen sind aber auch aus anderen Gründen hinfällig. Um dies Urteil im Einzelnen zu begründen, beleuchte ich zuerst Beobachtungen, welche Wellhausen gemacht hat, dann die einschlägigen Bemerkungen Nestle's, während ich glaube, die Versuche Marshall's und Meyer's hier nicht berücksichtigen zu müssen.

Wellhausen nimmt an, dass die auffallenden Varianten $\delta\acute{o}\tau\epsilon$ $\epsilon\lambda\epsilon\eta\mu\sigma\acute{o}\nu\eta\nu$ und $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\omicron\nu$ Lk. 11, 41 und Mt. 23, 26 auf זכי „Almosen geben“ und „reinigen“ zurückzuführen seien. Dies scheint ein geradezu bestechender Beweis für eine aramäische Quellenschrift zu sein, denn hebräisch wäre „reinigen“ טָהַר . Aber es muss dazu sofort bemerkt werden, dass „reinigen“ aramäisch doch nicht זכי , sondern זָכַי heisst, sodass immerhin ז und כ verwechselt wären. Und wenn auch dies nicht weiter bedenklich wäre, so bliebe doch immer die Möglichkeit als mindestens ebenso verständlich bestehen, das Lukas vom griechischen $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\omicron\nu$ aus zu seiner Fassung gelangte. Das „Reinigen“ des mit Raub gefüllten Bechers konnte nur in seiner „Ausleerung“ bestehen, und dies deutete Lukas auf ein „Verschenken“ des Inhalts, dem Sinne Jesu ganz entsprechend. S. auch S. 71.

Eine an sich ansprechende Vermutung W.'s ist es, dass Lk. 4, 26 das Weib, zu welchem Elia gesandt war, nicht als „Witwe“ אַרְמִלְתָּא, sondern als „Heidin“ אַרְמִיתָּא bezeichnet worden sei, dementsprechend, dass V. 27 Naeman ὁ Σύρος genannt wird. Trotzdem vermag ich ihr nicht beizupflichten. Den „vielen Witwen in Israel“ V. 25 steht die „Witwe im sidonischen Sarepta“ V. 26 völlig passend gegenüber, ausserdem ist πρὸς γυναῖκα χήραν ebenso veranlasst durch γυναὶκὶ χήρᾳ 1 Kön. 17, 9 LXX, wie Ναῖμᾰν ὁ Σύρος durch den gleichlautenden Ausdruck 2 Kön. 5, 20 LXX. Somit ist eine Korrektur des Textes unveranlasst.

Als Aramaismus wird von W. bezeichnet ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης Mt. 12, 41 (Lk. 11, 32), was heissen muss: „sie werden sich messen im Gericht mit diesem Geschlecht“. Aber die Ausdrucksweise findet sich im Alten Testament, es heisst Jes. 54, 17: תְּקוּם אִתְּךָ לְמִשְׁפָּט, LXX ἀναστήσεται ἐπὶ σέ εἰς κρίσιν, Trg. יְקוּם עִמָּךָ לְדִינָא, und Ps. 94, 16: מִי יְקוּם לִי עִם מְרַעִים, LXX τίς ἀναστήσεται μοι ἐπὶ πονηρευομένους. Für das jüdische Aramäisch vergleiche auch j. Kidd. 64^a: תְּדַבֵּר בְּרֵשׁ קָם עִם חֲבֵרִיָּה בְּשׁוּקָא „jemand begann einen Rechtshandel mit einem anderen auf der Strasse“. Auch κατακρινούσιν αὐτήν „sie werden es als im Unrecht befindlich hinstellen, besiegen“ muss kein Aramaismus sein. W. führt es zwar mit Recht auf aram. חֵיב zurück, aber wir haben auch einen entsprechenden hebräischen Ausdruck in הִרְשִׁיעַ, s. Jes. 54, 17: תִּרְשָׁעִי, LXX ἡττήσεις, Trg. תִּתְיַבֵּיָּה.

Ebensowenig muss man mit W. einen Aramaismus erkennen in ἀνθρώπῳ βασιλεῖ Mt. 18, 23, wozu sich Mt. 22, 2 mit demselben Ausdruck, weiter 13, 52; 20, 1, vgl. 21, 33, mit ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ und Lk. 24, 19 mit ἀνὴρ προφήτης stellen lässt. Im Alten Testament wird gesagt אִישׁ כֹּהֵן Lev. 21, 9 (LXX ἀνθρώπου ἱερέως), אִישׁ נָבִיא Jud. 6, 8 (LXX ἄνδρα προφήτην), in der jüdisch-aramäischen Litteratur kommt die Ausdrucksweise zwar auch vor, s. z. B. גַּבְרָא קָב j. Sanh. 25^d; aber ich glaube nicht, dass sie jemals an der Spitze eines Gleichnisses steht wie bei Matthäus. Aber ἀνὴρ βασιλεύς ist ja gutes Griechisch, und auch ἄνθρωπος βασιλεύς nicht unmöglich.

Mk. 1, 41 hat Cod. D sinnloser Weise ὀργισθεῖς für σπλαγχνισθεῖς des gewöhnlichen Textes. Nestle, wie schon hundert Jahre vor ihm J. D. Michaelis,¹ meint, dass dabei אַתְּרַתָּם „er erbarmte sich“ mit אַתְּרַעַם „er zürnte“ verwechselt worden sei.

¹ Einleitung in die Schriften des Neuen Bundes I (1788) 585.

Das könnte richtig sein, würde aber nur für das Edessenische gelten. Wir ersehen daraus die syrische Beeinflussung des Cod. D mit um so grösserer Sicherheit, als Ephrem diese Lesart kannte, s. *Chase*, *The Syro-Latin Text of the Gospels* 88 f., der übrigens eine Verwechslung von **אתרתם** und **אתתמת** voraussetzt.

Die Lesarten **ἐξω τῆς χώρας** Mk. 5, 10 und **εἰς τὴν ἄβυσσον** Lk. 8, 31 führt N. auf **לתחומא** und **לתהומא** zurück, das erstere heisse „an die Grenze“, das letztere „in die Tiefe“. Das im Zusammenhang sinnlose „an die Grenze“ hätte dann Markus in „über die Grenze“ verwandelt. Ohne die Annahme einer solchen verfehlten Übersetzung erklärt sich aber die Variante dadurch, dass bei Markus an ein Versetzen der Dämonen in ein fernes Land gedacht wird (vgl. Tob. 8, 3), bei Lukas an Verbannung in den Strafort der Verdammten. — Mk. 5, 11 (Lk. 8, 32) befindet sich eine Schweineherde „an“ oder „auf dem Berge“, Mt. 8, 30 „fern von ihnen“ (**μακρὰν ἀπ' αὐτῶν**). N. meint **טורא** „Berg“ und **טורא** „Abstand“ seien dabei verwechselt. Aber dieses **טורא** ist dem palästinischen Aramäisch fremd. Die Differenz ist anders zu erklären. Markus und Lukas lassen die ganze dort erzählte Geschichte nach Mk. 5, 2, Lk. 8, 27 am Seestrande vor sich gehen, da war die Herde „auf dem Berge“ in nächster Nähe. Matthäus hat die Vorstellung vom Seestrande nicht, sondern denkt sich Jesum nur „im Gadarenerlande“ auf der Strasse nach Gadara, s. Mt. 8, 28, und dies lag etwa 10 Kilometer landeinwärts. Die Schweineherde denkt er entfernt, weil sie nach V. 32 am Seeufer sein musste.

Mt. 5, 48 entspricht **τέλειοι, τέλειος** dem **οἰκτίρμονες, οἰκτίρμων** Lk. 6, 36. N. findet in der Concordanz, dass die LXX unter Umständen auch **ἔλεως** und **φίλος** für hebr. **לש** setzen, und in den „*Onomastica sacra*“ de Lagarde's, dass **Σολομών** durch **ἐλεήμων ἢ εἰρηνικός** erklärt wird. Deshalb soll **οἰκτίρμων** auf **לש** zurückgehen. Aber **לש** heisst trotz allem nicht „barmherzig“ und könnte nur von einem sehr ungenauen Übersetzer so übertragen werden. Der Ausdruck bei Lukas hängt damit zusammen, dass Gott unmittelbar vorher als **χρηστός** bezeichnet war. Matthäus braucht **τέλειος**, weil das Verhalten der Menschen sogleich noch in anderen Richtungen zur Sprache kommen soll und dazu übergeleitet werden musste.

Mk. 8, 10 ist das auffallende **εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά**¹ von

¹ S. dazu Gramm. d. jüd. pal. Aram. 133.

J. Rendel Harris¹ auf aram. למנותא דלמנותא zurückgeführt worden, wobei das zweite למנותא versehentliche Dittographie und der wirkliche Name des Landes ausgefallen sei. Nestle² ist unabhängig von Harris auf denselben Gedanken gekommen. Dem ist aber das ernste Bedenken entgegenzustellen, dass τὰ μέρη für „das Gebiet“ ein echter Graecismus ist, der aramäisch gar nicht so wiedergegeben werden kann. מְנוּתָא heisst in allen aramäischen Dialekten „Anteile“, aber nicht „Gebiet“. Die syrischen Übersetzer haben deshalb andere Ausdrücke dafür einsetzen müssen. Es findet sich stattdessen אַתְרָא „Gegend“ Mk. 8, 10 Pesch., Mt. 2, 22 Cur. Sin. Pesch., Mt. 16, 13 Cur. Pesch. Hier.; תְּחוּמָא „Gebiet“ Mt. 15, 21 Cur. Sin. Pesch. Hier., Mt. 16, 13 Sin.; אֶרְעָא „Land“ Mt. 2, 22 Hier. Auch im jüdischen Aramäisch wären andere Ausdrücke nicht möglich. Δαλμανουθά kann also durch למנותא nicht erklärt werden.

Mk. 10, 30 redet Jesus von „hundertfacher“ Belohnung seiner Nachfolger, während Mt. 19, 29 (Lk. 18, 30) uns von einer „vielfachen“ redet. Cod. D hat nun bei Matthäus auch „hundertfach“, bei Lukas „siebenfach“. Nach N. wäre „siebenfach“ das Ursprüngliche und Blass hat es in den Text aufgenommen. Das könnte richtig sein, aber von einem semitischen Original braucht der Ausdruck nicht zu stammen. Sieben gilt als eine Zahl der Fülle, die nicht mathematisch genau zu nehmen ist, vgl. die 7 Jahre der Ehe Hanna's Lk. 2, 36, die 7 bösen Geister Lk. 8, 2; 11, 26, die 7 Brüder Lk. 20, 29, die 7fache Versündigung an jedem Tage Lk. 17, 4. Deshalb kann für „siebenfach“ auch „vielfach“ und selbst „hundertfach“ gesagt werden.

Im ersten Momente hat es etwas Bestechendes, wenn N. zu Lk. 19, 17 bemerkt, dass die Erwähnung der „Städte“ als Belohnung der treuen Knechte gegenüber den Talenten von Mt. 25, 16ff. durch Verwechselung von בְּכָרִין „Talente“ und בְּרָכִין „Städte“ zu erklären sei. Bei genauerer Überlegung sieht man aber, dass dies das Richtige nicht ist. בְּרָכִין ist nicht das gewöhnliche Wort für „Städte“ im allgemeinen, die Verwechselung lag also nicht so nahe. Mt. 25, 21. 23 werden den Knechten gar nicht „Talente“ gegeben, sondern ihr Herr will sie über „viel“ setzen. Wenn Lukas dies „viel“ durch „Städte“ deutet, so hängt dies damit zusammen, dass es sich bei ihm um einen König

¹ Codex Bezae 178.

² Philologica Sacra 17.

handelt, der seine Herrschaft antritt, wovon Matthäus nichts weiss.

Mt. 23, 23 und Lk. 11, 42 soll nach N. ἔλεος und ἀγάπη τοῦ θεοῦ auf eine Form von רחם zurückgehen. N. meint wohl, רחמין „Barmherzigkeit“ und רחמתי „Liebe“ seien vertauscht worden, und bei dem Letzteren τοῦ θεοῦ hinzugefügt. Aber mindestens ebenso glaublich ist es, dass ἔλεος und ἀγάπη als Synonyma wechselten und ἀγάπη nachträglich als „Gottesliebe“ erklärt wurde.

Mk. 11, 4 soll ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου richtige Übersetzung von Βηθφαγή (Lk. 19, 29) sein. Dieses habe nach dem syrischen בית פנעס in der That übersetzt werden können „am Strassendurchbruch“. Aber ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου heisst nur „an der Strasse“, פנעס ist weder im Edessenischen noch im palästinischen Aramäisch Bezeichnung eines „Strassendurchbruchs“ oder „Kreuzwegs“,¹ und בית wird im palästinischen Aramäisch nicht für ב gebraucht. Überdies heisst es Βηθφαγή mit der undeklinierbaren Endung ē, die also nicht griechischen Ursprungs ist. Aus dem Talmud lernen wir, dass בית פאני wirklich Name einer Ortschaft² war, nicht nur ein Strassendurchbruch. Markus hätte auch deshalb falsch übersetzt. Will man פאני nicht von פג „unreife Feige“ ableiten, wie ich gethan habe,³ so sollte man lieber den Ursprung des Worts für dunkel erklären,⁴ als zu פנעס zu greifen.

Mt. 27, 34 ist „mit Galle gemischter Wein“ für den „Myrrhenwein“ von Mk. 15, 23 gesetzt worden, nach N. in Folge einer Verwechslung von מרה „Galle“ und מורה „Myrrhe“. Aber durch beabsichtigte Anspielung an den Gallentrank von Ps. 68, 22 LXX wird die Fassung bei Matthäus befriedigend erklärt, auch ohne Annahme einer semitischen Quelle.

Apg. 2, 47 hat Cod. D πρὸς ὅλον τὸν κόσμον für π. ο. τ. λαόν des gewöhnlichen Textes. N. führt diese Variante auf die Verwechslung von עלם „Welt“ und עם „Volk“ zurück und führt Beispiele an für das sonstige Vorkommen dieser Verwechse-

¹ Darauf, dass die Syrer für בית פנא einmal die Deutung „Kreuzweg“ versuchen, wäre nur dann etwas zu geben, wenn פנעס sonst in dieser Bedeutung nachweisbar wäre.

² Aber nicht zwei Ortschaften heissen so, wie v. Starck, Palästina und Syrien 35, vorgiebt.

³ Gramm. d. jüd. pal. Aram. 152.

⁴ Sollte etwa πᾶσις „Dorf“ dahinter zu suchen sein? Bethphage lag nach dem Talmud unmittelbar ausserhalb der Grenze des eigentlichen Stadtbezirks von Jerusalem.

lung, sagt aber nicht ausdrücklich, ob er meint, dass Lukas seine ursprüngliche Lesung עם nachträglich als falsch erkannt habe und darum in der revidierten Ausgabe nach jener semitischen Quelle κόσμον für λαόν einsetzte, oder ob erst ein späterer nach jener Quelle die Lukasschrift revidierte. Auch im Text des pal. Talmud ist Ber. 4^b und Bab. mez. 8^d כולי עלמא fälschlich für כל עמא gesetzt worden. Daran ist aber kein blosses Verlesen eines Abschreibers Schuld, sondern die Thatsache, dass beides völlig gleichbedeutende Wiedergaben von „jedermann“ sind, das erstere nach vorwiegendem babylonischen, das letztere nach palästinischem Gebrauch. Wenn aber כל עמא „das ganze Volk“ und כל עלמא „die ganze Welt“ bloss verschiedene Ausdrücke für das auch Apg. 2, 47 gemeinte „jedermann“ sind, so lässt die Variante sich ohne Rückgang auf ein semitisches Original ebenso befriedigend mit B. Weiss¹ durch einen Wechsel des griechischen Ausdrucks erklären, und man hat auch nicht nötig, mit Harris² einen lateinischen oder mit Chase³ einen syrischen Text für die Variante verantwortlich zu machen.

Zu „völliger Gewissheit“ wird die Annahme einer semitischen Quelle nach N. erhoben durch die Variante ἐβαρύνετε „ihr beschweret“, welche Cod. D Apg. 3, 14 für ἡρνήσασθε „ihr verleugnetet“ des üblichen Textes bietet, und Blass⁴ citiert die „Entdeckung“ Nestle's als wichtigsten Beweis für die von Lukas für Apg. 1—12 benützte aramäische Quelle.⁵ כפר „verleugnen“ und כבר „belästigen“ soll dabei verwechselt worden sein. Nun wird auch von Nestle und Blass ἐβαρύνετε für einen groben Irrtum gehalten. Dem Lukas soll derselbe bei der ersten Ausgabe der Apostelgeschichte untergelaufen sein, erst in der zweiten Ausgabe hat er ihn verbessert, nachdem er seine Quelle noch einmal studiert hatte. Nun dürfte wenigstens Blass, nach welchem Lukas nur wenig Aramäisch und gar kein Hebräisch verstand, ihm den Gedanken an das nur im Hiobbuch vorkommende hebräische הַכְבִּיר, was überdies für „belästigen“ niemals gebraucht wird,⁶

¹ Der Codex D in der Apostelgeschichte (1897) 58.

² Codex Bezae 103 f.

³ The Old Syriac Element in the text of Codex Bezae (1893) 28.

⁴ Philology of the Gospels 194.

⁵ B. Weiss, Der Codex D in der Apostelgeschichte 25, hält es für möglich, dass ἐβαρύνετε eine alte Lesart gewesen sei, ohne sich über ihre Entstehung zu äussern.

⁶ Dasselbe würde von dem edessenischen אכבר „viel machen“ gelten.

nicht zumuten. Einem im Hebräischen bewanderten Lukas aber wäre der sonderbare Einfall, der vom Aramäischen aus unmöglich war, gar nicht zu verzeihen. Nun hatte schon Harvey¹ und nach ihm Chase² eine bessere Erklärung der Lesart des Cod. D durch Hinweis auf das edessenische כּבּר „erzürnen“, welches mit כּפּר „verleugnen“ verwechselt werden konnte. Nestle³ findet das auch ansprechend, scheint es also für möglich zu halten, dass Lukas im edessenischen Syrisch heimisch war und von da aus zu seiner falschen Lesung gelangte. Näher läge immer noch die Annahme von Harvey und Chase, dass die Lesart des Cod. D. nicht von Lukas, sondern aus einem mangelhaft geschriebenen oder schlecht gelesenen syrischen Evangelientext stammt. Da aber edessenisch nicht כּבּר, sondern אַתּכּבּר „zürnen“ heisst, wird Harris⁴ das Richtige haben, wenn er sagt, dass ἡτήσατε als ἡπτήσατε gelesen Veranlassung der lateinischen Lesart *aggravastis* gewesen sei, welche ihrerseits wiederum den griechischen Text von Cod. D bestimmte.

Wenn wir mit unsrer Kritik der bisherigen Beweise für ein aramäisches Urevangelium Recht haben, so muss offenbar die Nachricht der alten Kirche von einem aramäischen Urmatthäus als noch immer unbestätigt bezeichnet werden.

Da aber die Beweise für eine hebräische Quellenschrift sich als ebenso wenig stichhaltig ergeben haben, wird man Veranlassung haben, sich auf die längst von B. Weiss und Anderen geltend gemachte Thatsache zu besinnen, wie das gelegentliche Zusammenstimmen der Synoptiker im griechischen Ausdruck darauf hinweist, dass die von ihnen benützten Quellenschriften griechisch geschrieben waren. Es liegt auch darin gar nichts Unwahrscheinliches. Die christliche Kirche hat schon in Jerusalem zahlreiche Hellenisten, d. h. griechisch redende Juden, zu ihren Mitgliedern gezählt, s. Apg. 6, 1; 9, 29. Sie war also von Anfang an zweisprachig, und in den Gemeindeversammlungen mussten Jesu Thaten und Worte griechisch und aramäisch erzählt werden. Die „Hebraisten“ werden wohl meist etwas griechisch verstanden haben, aber die Hellenisten sehr oft kein Aramäisch oder Hebräisch. Eine griechische Evangelienquelle

¹ W. Wigan Harvey, *Iren. adv. Haer.* II (1857) 55.

² The Old Syriac Element in the text of Codex Bezae 38.

³ *Philologica Sacra* 40f.

⁴ J. Rendel Harris, *Codex Bezae* (1891) 162 ff.

braucht wegen ihrer Sprache nicht jünger zu sein als eine semitisch geschriebene. Das älteste christliche Schriftwerk könnte griechisch abgefasst gewesen sein.

VII. Unsere Aufgabe und die Vorarbeiten.

Wenn das von mir geplante Werk nicht von vorn herein auf unsicheren Boden gestellt werden soll, kann es nach allem Bisherigen nicht von der bestimmten Voraussetzung einer in unseren synoptischen Evangelien verarbeiteten semitischen Quellschrift ausgehen. Wirklich gesichert ist nur die Thatsache, dass Jesus zu den Juden aramäisch geredet hat und dass die Ur-apostel anfänglich von ihm — wenn auch nicht ausschliesslich — in dieser Sprache verkündigt haben. Für Jesu Worte allein steht eine aramäische Originalgestalt unbestreitbar fest, für sie allein behauptet auch die älteste kirchliche Überlieferung eine semitische Quellschrift. Daraus ergibt sich Recht und Pflicht der Schriftwissenschaft, zu untersuchen, wie die Worte Jesu in der Ursprache haben lauten müssen, und welchen Sinn sie in dieser Gestalt für den jüdischen Hörer hatten. Freilich ist nicht daran zu denken, dass so bis in die Einzelheiten hinein festgestellt werden könne, wie diese Worte aus Jesu Mund hervorgingen. Aber man wird dann mit grösserer Sicherheit als bisher erkennen, was an ihnen in Form und Inhalt specifisch griechisch ist, und was zum mindesten dafür gelten darf, der ursprünglichen Fassung am nächsten zu stehen. Je mehr man davon überzeugt ist, in den Evangelien historisch zuverlässige Mittheilungen über das Lehrzeugnis Jesu zu besitzen, desto wichtiger muss es erscheinen durch die Zurückdenkung desselben in die Ursprache und zeitgenössische Denkweise dem Original noch um einen Schritt näher zu treten.

Wenn sonach die Worte des Herrn der eigentliche Gegenstand unserer Arbeit sein müssen, ist doch nicht ausser Betracht zu lassen, dass sie uns in Schriften überliefert sind, deren Verfasser sie uns so erzählten, dass ihre individuelle Auffassung, ihr Stil und ihre Ausdrucksweise dabei nicht ohne Einfluss blieben. Daraus folgt, dass die Untersuchung sich auf die Redestücke des Synoptiker nicht völlig beschränken darf. Was immer ihre Schriften zur Erklärung der Worte Jesu darbieten, ist aufzusuchen und für unseren Zweck zu verwenden. Dass wir das

Johannesevangelium in den Bereich der Untersuchung dabei nicht ziehen dürfen, ergibt sich uns daraus, dass der Einfluss der Individualität des griechisch schreibenden Verfassers hier so stark erscheint, dass die Zurückdenkung in die aramäische Sprache zu wenig Aussicht hätte, das Rechte zu treffen. Aber auch derjenige, welcher darin anderer Meinung wäre, wird zugeben, dass eine gesonderte Behandlung der synoptischen Tradition wenigstens vorläufig nicht nur berechtigt, sondern notwendig war.

Die Beobachtung, welche bei der Entdeckung der hebräischen Fragmente des Ben Sira gemacht wurde, dass alle bis dahin gemachten Versuche zur Wiederherstellung des Originals verfehlt waren,¹ kann nicht ohne weiteres auf jede Arbeit dieser Art angewandt werden. Denn das Buch des Siraciden hatte schon im Original eine recht undurchsichtige Sprache, und die vorhandenen alten Übersetzungen waren höchst mangelhaft. Vom Original der Worte Jesu und ihrer griechischen Übersetzung wird derartiges nicht gesagt werden dürfen. Gedanke und Ausdruck sind hier durchsichtig und klar ohne jede überflüssige Floskel und gekünstelte Formung. Eine Rückübersetzung wird also hier grössere Aussicht haben, das Rechte zu treffen. Aber schon bei den Berichten der Evangelisten selbst kann ja doch der Nachdruck nicht gelegt werden auf die unwesentlichen Einzelheiten der mitgeteilten Aussprüche, welche jeder Erzähler wieder etwas anders darstellen konnte, sondern nur auf die Hauptgedanken und die durchgängig angewandten Begriffe. Es wäre nichts Geringses, wenn es uns gelänge, diese in der Beleuchtung des Aramäischen und des zeitgenössischen Gedankenkreises genauer und dem ursprünglichen Sinne entsprechender zu erfassen. Ein solches Ziel muss aber als durchaus erreichbar bezeichnet werden, wenn es mit den rechten Mitteln erstrebt wird.

Dass eine blosse aramäische Übersetzung der synoptischen Herrenworte wenig wissenschaftlichen Wert haben würde, liegt auf der Hand. Grade das Unübersetzbare muss kenntlich gemacht werden. Wo mehrere Möglichkeiten der Übersetzung vorliegen, muss der Leser auch dies erfahren. Wenn für eine bestimmte Übersetzung die Entscheidung getroffen wird, dürfen die Gründe nicht fehlen. Und die Arbeit wäre nur halb gethan,

¹ S. die Beispiele bei *Cowley* u. *Neubauer*, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus* (1897) XVIII.

wenn nicht gleichzeitig ein voller Einblick gewährt würde in den Sinn des neugewonnenen Textes und die Gestalt, welche die exegetischen Probleme dabei gewinnen. Nur eine Kommentierung, welche die Übersetzungsversuche in sich aufnimmt, kann darum als zweckentsprechend erscheinen.

Keine bestimmte Hypothese über die Entstehung und das gegenseitige Verhältnis der synoptischen Evangelien wird bei unsrer Arbeit zur Grundlage gemacht werden können, ohne Resultate vorauszunehmen, welche sich erst am Ende der Untersuchung möglicher Weise ergeben. Nur die in Frage kommenden Möglichkeiten dürfen nicht ausser Acht gelassen werden. Es sollen ja auch nicht alle Fragen der Exegese und der Evangelienkritik hier endgiltig gelöst werden, sondern nur vorzugsweise Materialien dargeboten und Gesichtspunkte aufgezeigt, welche sich bei Beachtung der aramäischen Urgestalt und im Blick auf die zeitgenössische Anschauungsweise ergeben. Der neutestamentlichen Wissenschaft bleibt die Aufgabe, das Dargebotene zur Bearbeitung ihrer Probleme zu verwenden und so erst seinem eigentlichen Ziele zuzuführen.

Da durch die Reden Jesu eine Anzahl von Begriffen mit wesentlich gleichem Inhalt hindurchgeht, wird es zweckentsprechend sein, zuvörderst die wichtigsten derselben einer gesonderten Betrachtung zu unterziehen. Die Erörterung der Worte Jesu im Zusammenhang mit gruppenweiser Zusammenfassung derselben wird dann in späteren Bänden dieses Werks Gelegenheit bieten, etwa nötige genauere Bestimmungen nachzubringen und auch andere Begriffe auf dieselbe Weise zu behandeln. So werden unsere Untersuchungen auch bewahrt bleiben vor einer falschen Judaisierung der Worte Jesu, welche da sich leicht einstellt und oftmals eingestellt hat, wo man einzelne ihrem Zusammenhang entrissene Aussprüche mit rabbinischen Gedanken und Ausdrücken verglich. Auch die Annahme, welche z. B. Schnedermann¹ vertritt, als habe Jesus zunächst seine Thätigkeit mit jüdischen Begriffen begonnen und diese erst allmählich mit neuem Inhalte erfüllt, lässt sich den Berichten der Evangelien gegenüber nicht rechtfertigen.² Das nur eine kurze Zeitspanne umfassende Lehrzeugnis Jesu erscheint da als ein in

¹ Die Vorstellung vom Reiche Gottes I (1896), II 1, (1893), 2 (1895).

² S. gegen Schnedermann besonders *E. Haupt*, Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synopt. Evangelien (1895) 63 ff.

bezug auf die Grundbegriffe einheitliches und unwandelbares. Jeder einzelne Begriff muss im Zusammenhang des Ganzen erfasst werden. Nicht die oberflächliche Auffassung eines gelegentlichen Hörers Jesu, sondern das Verständnis eines ständigen Schülers und Nachfolgers ist für uns von Bedeutung und erforschenswert.

Es ist zu beklagen, dass so wenig Vorarbeiten vorhanden sind, welchen unmittelbar nützliches Material für unsere Arbeit entnommen werden könnte. Meine „Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch“ und mein „Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch“ lassen auch nach Hinzunahme der Wörterbücher von Levy, Kohut, Jastrow noch immer grosse Lücken in bezug auf Syntax, Phraseologie und Wortvorrat der einzelnen Dialekte. Von mir angelegte Sammlungen, welche durch stete Lektüre zu ergänzen sind, müssen das Fehlende ersetzen.

Nicht minder mangelhaft sind die sachlichen Vorarbeiten auf dem Gebiete der jüdischen Theologie. Es fehlt noch immer eine genügende systematische Behandlung des Gedankeninhalts der Apokryphen und Pseudepigraphen. *M. Vernes*, *Histoire des Idées Messianiques* (1874), *J. Drummond*, *The Jewish Messiah* (1877), *V. H. Stanton*, *The Jewish and the Christian Messiah* (1886), *Oehler-v. Orelli*, Art. „Messias“, *Prot. Real-Encyklopädie*² IX (1881) 641—672, *E. Schürer*, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi* ² II (1886), Abschnitt: Die messianische Hoffnung, 417—466, *M. Marti*, *Geschichte der israelit. Religion* ³ (1897) 270—310, *R. H. Charles*,¹ *Eschatology of the apocryphal and apocalyptic Literature*, in *Dictionary of the Bible* I (1898) 741—749, lassen hiefür noch viel zu thun übrig. Dasselbe gilt in bezug auf die Kommentare von *Ryle* und *James* zu den Salomopsalmen (1891), von *R. H. Charles* zum aethiopischen Henoch (1893), zur Baruchapokalypse (1896), zur Assumptio Mosis (1897), obwohl sie als ein erfreulicher Fortschritt gegenüber dem bisher Vorhandenen zu betrachten sind. Fast alle hier genannten Autoren entbehren ja auch einer selbständigen Kenntnis der späteren jüdischen Literatur, die doch nicht fehlen darf, wo es sich um Erklärung jüdischer Schriftwerke handelt, deren hebräisches Original erst zu ermitteln ist.

¹ *R. H. Charles* verheisst für Ende 1898 „a critical work on Jewish Eschatology from the earliest OT times down to A. D. 100.“

Für die eigentliche rabbinische Literatur wäre es vorzugsweise wünschenswert zu wissen, was sie über die religiöse Gedankenwelt der Juden am Anfange des zweiten Jahrhunderts, als der frühesten Zeit, über welche sie eingehendere und sichere Auskunft bietet, zu sagen hat. Hier lässt *F. Weber's* „Jüdische Theologie“ auch in der zweiten, wenngleich von nicht wenigen Fehlern gereinigten Ausgabe (1897)¹ völlig im Stich, da es ihr ebenso an der nötigen Sonderung von Älterem und Jüngerem, von Palästinischem und Nichtpalästinischem, wie an der genaueren Durcharbeitung der Einzelheiten gebricht. Die „Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud“ (1884—92) von *J. Hamburger* ist vollends eine der Kritik entbehrende blosse Anhäufung von Stoff, dessen Einzelheiten erst geprüft werden müssen. Abgesehen von der kurzgefassten Monographie *D. Castelli's*, *Il Messia secondo gli Ebrei* (1874), stehen nur die von den Theologen viel zu wenig benützten Arbeiten² von *W. Bacher* „Die Agada der Tannaiten“ I (1884), II (1890), „Die Agada der palästinensischen Amoräer“ I (1892), II (1896)³ auf der Höhe ihrer Aufgabe. Sie werden nach ihrer Vervollständigung durch die anonyme *Haggada Palästina's* einen trefflichen Thesaurus der Aussprüche der palästinischen Rabbinen bilden, an welchen sich eine wirkliche „altsynagogale palästinische Theologie“ anschliessen kann.

Besonders nützliche Dienste sollten uns die Sammlungen von rabbinischen Parallelen zu neutestamentlichen Stellen leisten, welche von Christen und Juden in alter und neuer Zeit angelegt wurden. Von christlichen Werken dieser Art seien genannt:

Joh. Lightfoot, *Horae hebraicae et talmudicae in quatuor Evangelistas*, herausgeg. v. *J. B. Carpzov*, Leipzig 1684; *Christ. Schöttgen*, *Horae hebraicae et talmudicae in universum Novum Testamentum*, Dresden-Leipzig 1733; *Joh. Gerh. Meuschen*, *Novum Testamentum ex Talmude et antiquitatibus Hebraeorum illustratum*, Leipzig 1736; *J. Jak. Wettstein* (Wetstenius), *Novum*

¹ S. meine Anzeige Theol. Litbl. 1897, Sp. 382 f.

² Um zu grösserer Beachtung der Schriften Bacher's anzuregen, und das Beispiel einer besseren Sitte zu geben, als sie bei Citierung rabbinischer Aussprüche in den Kommentaren herrscht, werde ich häufig auf diese Schriften verweisen, obwohl sie für mich eine eigentliche Quelle nicht waren.

³ Eine Kritik von Bd. II der Ag. d. pal. Am. soll sein „Tempus loquendi. Über die Agada der palästinischen Amoräer nach der neuesten Darstellung“ (1897) von *M. Aschkenaze*. Der Verfasser erweist aber nur seine eigene gradezu staunenswerte Unwissenheit.

Testamentum Graecum, Amsterdam 1751, 1752; *F. Nork*, Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen, Leipzig 1839; *Franz Delitzsch*, Horae hebraicae et talmudicae in Luth. Zeitschrift 1876—78; *Carl Siegfried*, Analecta Rabbinica 1875, Rabbinische Analekten, Jahrb. f. prot. Theol. 1876; *A. Wünsche*, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878.

Als jüdische Werke, welche, hauptsächlich unter apologetischem Gesichtspunkt, rabbinische und neutestamentliche Aussagen zusammenstellen, sind aufzuführen: *M. Duschak*, Die Moral der Evangelien und des Talmud, Brünn 1877; *E. Schreiber*, Die Principien des Judentums verglichen mit denen des Christentums, Leipzig 1877; *E. Soloweczyg*, Die Bibel, der Talmud und das Evangelium, deutsch von M. Grünwald, Leipzig 1877; *E. Grünebaum*, Die Sittenlehre des Judenthums andern Bekenntnissen gegenüber, 2. A., Strassburg 1878; *S. Blumenau*, Gott und der Mensch, in Aussprüchen der Bibel alten und neuen Testaments, des Talmud und des Koran, Bielefeld 1885.

Von fast allen diesen Werken gilt aber, dass sie nur gelegentliche Beobachtungen mitteilen. Der Thatbestand auf dem Gebiete des Rabbinismus wird für den einzelnen Fall nicht systematisch erhoben, auch Übereinstimmung und Abweichung zwischen neutestamentlichen und rabbinischen Aussagen nicht sorgsam genug bestimmt. Sie haben deshalb bei vielen den der wissenschaftlichen Forschung schädlichen Eindruck erweckt, als sei aus solchen Parallelen im Grunde wenig zu lernen. Wegen ganz oberflächlicher und unzutreffender Behauptungen und falscher Übersetzungen ist ein Buch wie *Wünsche's* „Neue Beiträge“ sogar als gradezu in die Irre führend und verwirrend zu bezeichnen. Dass jüdische Behandlungen des Stoffes zu apologetischen Zwecken nicht geeignet sein werden, den Unterschied zwischen den Worten Jesu und den Aussprüchen der Rabbinen kennen zu lernen, liegt auf der Hand.

Es wird nichts Anderes übrig bleiben, als auch auf diesem Gebiet das Mangelnde durch eigene Arbeit an der nachkanonischen jüdischen Literatur zu ersetzen. Unsere Erörterung wird dadurch mit Untersuchungen belastet werden, welche anderweit geleistet sein könnten. Aber ich hoffe, es wird als kein Mangel erscheinen, wenn künftig mancherlei für die biblische Theologie bedeutsames jüdisches Material hier gesammelt und gesichtet vorgefunden wird.

VIII. Die Wahl des Dialektes.

Eine erhebliche Schwierigkeit für unsere Untersuchungen besteht in der Bestimmung des Idioms des Aramäischen, welches dabei vorauszusetzen ist. Die Besorgnis Th. Zahn's¹ ist zwar ungerechtfertigt, als beruhe die in meiner Grammatik angewandte Unterscheidung eines „judäischen“ und eines „galiläischen“ Dialekts des jüdischen Aramäisch auf unsicherer Grundlage. Die beiden von mir so bezeichneten Idiome sind grammatikalisch und lexikalisch so deutlich von einander abgegränzt, dass ihre Sonderung keiner Anwendung eines besonderen Scharfsinns bedurfte. Aber es ist ja mit jenen Benennungen noch nichts entschieden über die Zeit, welcher die Idiome angehören, und die Ausdehnung, welche sie damals hatten. Der „judäische“ Dialekt ist uns bekannt aus literarischen Denkmälern jüdischer Herkunft aus dem ersten bis dritten Jahrhundert, der „galiläische“ Dialekt aus Schriften galiläischen Ursprungs aus dem vierten bis siebenten Jahrhundert. Dass das „Galiläische“ zur Zeit seiner Herrschaft bei den Juden Galiläa's auch anderwärts in Palästina ihm nah verwandte Schwesterdialekte zur Seite hatte, zeigt das samaritanische Aramäisch und der ihm noch näher stehende christlich-palästinische Dialekt, dessen Herrschaft sogar nach Ägypten übergegriffen hat, wie aus der Liturgie für die Nilsegnung geschlossen werden muss, welche G. Margoliouth veröffentlichte.² Dass das Aramäische dort nicht nur Kirchensprache war, geht aus dem ausdrücklichen Zeugnisse des Hieronymus hervor, welcher zu Jes. 19, 18 bemerkt, dass es bekanntlich noch immer fünf Städte in Ägypten gebe, welche „die Sprache Kanaans, nämlich das Syrische“, reden.³ Auf der anderen Seite muss vom palmyrenischen und nabatäischen Aramäisch um die Zeit Christi gesagt werden, dass es dem „judäischen“ Dialekt näher steht als dem

¹ Einleitung in das Neue Testament I (1897) 19.

² G. Margoliouth, The Liturgy of the Nile (1896).

³ S. Krauss, Jew. Quart. Rev. VI (1894) 249, denkt seltsamer Weise trotz der unmissverständlichen Aussage des Hieronymus an das Koptische. Weil das „Syrische“ die semitische Sprache Kanaan's zu seiner Zeit ist, findet Hieron. die Weissagung Jesaja's in den „syrisch“ sprechenden Bewohnern Ägyptens erfüllt. Seine Beschreibung des „Kanaanitischen“, welches zwischen dem Hebräischen und Ägyptischen stehe und dem Hebräischen sehr nahe verwandt sei, passt doch nur auf das von ihm genannte „Syrische“, aber nicht auf die koptische Sprache.

„galiläischen“. Nur ist in Rechnung zu ziehen, dass wir das Aramäische von Palmyra und Nabataea nur aus Inschriften kennen, während das „Galiläische“ ein zur Schriftsprache erhobener Volksdialekt ist.

Dem erkennbaren Thatbestande wird man am besten gerecht werden, wenn man sagt: es hat um die Zeit Christi eine in ganz Palästina vom äussersten Norden bis zum Süden hin herrschende aramäische Schriftsprache gegeben, welche in den einzelnen Landesteilen sich nur wenig unterschied und von welcher angenommen werden darf, dass sie von den Gebildeten, zumal der grösseren Städte, auch gesprochen wurde. In diesem Aramäisch der Gebildeten, welches in Judaea vorherrscht, sind die aramäischen Stücke in Daniel- und Esra-buch, das Onkelos-Targum und die anderen Dokumente des jüdischen¹ Dialekts, aber auch die Inschriften der Palmyrener und Nabatäer geschrieben. Daneben bestand eine ganze Reihe von Volksdialekten, ein mittelpalästischer, welchen wir in einer späteren Phase als samaritanisches Aramäisch kennen lernen, und ein nordpalästischer, der uns in einer jüdischen und einer christlichen Ausgestaltung ebenfalls erst aus späterer Zeit bekannt ist. Sehr wahrscheinlich ist es, dass der nordpalästische Volksdialekt nach dem definitiven Untergang des jüdischen Centrums aramäisch-jüdischer Kultur, welcher sich an den Barkochba-Aufstand knüpfte, in fast ganz Palästina zur Herrschaft gelangte.

Nach Mt. 26, 73 (Mk. 14, 70, Lk. 22, 59) hat man Petrus in Jerusalem auf Grunde weniger Worte als Galiläer erkannt und deshalb als Genossen Jesu bezeichnet, von dem also anzunehmen ist, dass er ebenfalls an seiner Sprache kenntlich war. Nach dem uns bekannten galiläischen Dialekt muss dabei nicht daran gedacht werden, dass die Galiläer später die Gutturalen abzuschwächen pflegten. Die Leugnung des Petrus enthielt ja nach Mt. 26, 70 (Mk. 14, 68, Lk. 22, 57) den Ausdruck οὐκ οἶδα „ich kenne nicht“ oder „ich verstehe nicht“. Dies wäre galiläisch לֹא יָדַעְתִּי oder לֹא הֵבֵנִי, judäisch aber לֹא יָדַעְתִּי. Im Gebrauche des galiläischen Dialekts lag auch keineswegs etwas Herabsetzendes für Jesus oder seine Jünger. Die Anekdoten von der Sprache ungebildeter galiläischer Frauen, welche man sich nach b. Erub. 53^b 2 Jahrhunderte später in Babylonien er-

¹ S. die Aufzählung in Gramm. d. j. pal. Aram. 5—12.

² Vgl. dazu Gramm. d. j. pal. Aram. 43f., wo ich gezeigt habe, dass die mangelhafte Aussprache der Gutturalen in älterer Zeit auch in Galiläa noch

Die Judäer
und

zählte, sind selbst für jene späte Zeit als Karikierung der Wahrheit zu betrachten. Das Galiläische, wie wir es aus Schriftwerken kennen, trägt noch keine Spuren der Zersetzung oder fremdartigen Verbildung an sich. Wahr ist nur, dass gewisse Kennzeichen der Jugend dem judäischen Dialekt gegenüber an ihm zu sehen sind, ohne dass es indes als eine jüngere Phase des letzteren betrachtet werden könnte. Es ist ja nicht unwahrscheinlich, dass die Sprache Galiläas zwischen der Zeit Jesu und dem vierten Jahrhundert einige Wandelungen erlebt hat. Die Aussprache, die Formenbildung, der Wortgebrauch stand wohl anfänglich dem Judäischen noch um einige Stufen näher. Für unsere Zwecke ist der Wortgebrauch vorzugsweise von Bedeutung, und in bezug auf ihn ist nicht zu bezweifeln, dass die Zahl der griechischen Fremdwörter sich vermehrt hat, und recht wahrscheinlich, dass neue aramäische Wörter vom Nordosten her eingewandert sind und mit Verdrängung anderer zur Herrschaft gelangten. Ausserdem ist die Möglichkeit nicht auszuschliessen, dass Jesus, wenn er öffentlich redete, der Sprache Judäa's sich zu nähern suchte. Wenn der galiläische Zollbeamte Matthäus wirklich die Worte Jesu aramäisch aufgezeichnet hat, ist sogar das nächstliegende, dass er sich der Schriftsprache Judäas bediente und nicht des galiläischen Volksdialekts. Auf galiläische Leser war sein Buch aller Voraussicht nach am wenigsten berechnet.

Es könnte scheinen, als sei nun doch die für unsere Arbeit vorauszusetzende sprachliche Grundlage eine recht unsichere. Bis zu einem gewissen Grade ist dies zutreffend. Wer gewissenhaft sein und sicher gehen will, wird den ganzen Bereich sprachlicher Möglichkeiten, welcher zwischen dem biblischen und dem galiläischen Dialekt des Aramäischen liegt, in Erwägung ziehen müssen. Der judäische Ausdruck ist neben dem galiläischen zu berücksichtigen. Aber es wird sich zeigen, dass der in Frage kommende sprachliche Bereich doch ein recht eng begränzter ist und dass die meisten der hier sich als möglich ergebenden Varianten für die Auslegung von geringer oder keiner Bedeutung sind. Im ganzen ist die sprachliche Unsicherheit hier immer noch eine minder grosse, als sie für den hebräischen Übersetzer der

nicht so weit fortgeschritten gewesen sein kann. Bei den babylonischen Juden stand es weit schlimmer, s. *C. Levias*, A Grammar of the Babyl. Talmud, Am. Journ. Sem. Lang. XIII 29 f.

Evangelien entsteht, welcher das biblische Hebräisch unanwendbar findet und dann zwischen der Sprache des Siraciden und der Mischna eine Mittelstrasse bahnen möchte.

Es ist zu bedauern, dass das umfangreichste jüdische Schrift-
denkmal ein Targum ist, Übersetzungen heiliger Bücher banden
sich damals mehr als jetzt an den sprachlichen Wortlaut des
Originals. Das zeigt schon die griechische Übersetzung der LXX,
welche dann in dieser Richtung noch von der des Aquila über-
boten wurde. Die Methode der Übersetzung Aquila's war aber
auch die des etwa gleichzeitig entstehenden Pentateuchtargums,
welches durch einen seltsamen Zufall in Babylonien mit dem
Namen Aquila's (in der Form „Onkelos“) geschmückt wurde.
Nur entstand bei der Verwandtschaft des Aramäischen und
Hebräischen eine nicht ganz so seltsame Sprachgestalt wie bei
der griechischen Arbeit Aquila's. Durch Vergleichung der übrigen
Schriftdenkmäler des jüdischen Aramäisch lässt sich indes mit
hinreichender Sicherheit feststellen, was als Hebraismus im Targum
zu betrachten ist. Echtes Aramäisch ist natürlich am deutlichsten
erkennbar da, wo das Targum trotz seines Princip's genauer
Nachbildung des Originals sich zu stilistischen Abweichungen
genötigt sieht.

Als den Targumstil wesentlich bestimmende Hebraismen
seien genannt: 1) der häufige Gebrauch des Status constructus,
während ein aramäisches Original öfters die Umschreibung mit
ך angewandt hätte; 2) die stete Anwendung des selbständigen
ית als Ersatz der hebräischen Accusativpartikel את, während das
Aramäische sich durchgängig ohne eine solche Partikel behilft;
3) der dem Targum eigene Ersatz des biblischen כי in allen
seinen Bedeutungen durch אַרִי,¹ welches das Mischnahebräisch als
הָרִי nur in der Bedeutung „siehe“ kennt und das in der sonstigen
aramäischen Literatur in dieser Bedeutung völlig fehlt; 4) die
Verstärkung der Verba durch den beigesetzten Infinitiv; 5) die
Anwendung des aramäischen וְהָיָה für die hebräische Erzählungs-
formel וַיְהִי, welche dem Aramäischen fremd ist; 6) der Gebrauch
des Verbum מִלֵּל für das hebräische דָּבַר in allen Fällen seiner
Anwendung und von לְמִימַר für das hebr. לֵאמֹר; 7) die häufige
Anwendung des Perfekts als historische Erzählungsform, wo das

¹ S. Gramm. d. j. pal. Aram. 186 f. 190 f., Nöldeke, ZDMG. XXII (1868) 489.

Aramäische sich des blossen Particips oder des Particips mit vorangesetztem הָה bedient hätte; 8) die häufige Verwendung von Infinitiven mit Präpositionen, wo das Aramäische einen Nebensatz mit ܐ gebildet haben würde.

Für die von Nöldeke¹ angenommene Entstellung des Onkelos-Targums durch den babylonischen Dialekt vermag ich immer noch kein anderes Beispiel zu nennen als die gelegentlich angewandten Infinitivbildungen auf $\bar{o}-\bar{e}$.² Wie vorsichtig man bei einer derartigen Annahme sein muss, zeige ein Beispiel. Der Palästinenser Abbahu sagt b. Sukk. 5^b, dass man in Babylonien den „Knaben“ ܕܢܝܢܐ (ܕܢܝܢܐ) nenne. Nun verwendet das Onkelos-targum ܕܢܝܢܐ für „Knabe“, während der galiläische Dialekt sich dieses Wortes nicht bedient. Aber wenn die Mischna das entsprechende hebr. רוֹבֵּה aufweist und das Samaritanische ebenfalls ܕܢܝܢܐ kennt, so ist doch offenbar ܕܢܝܢܐ in Palästina nicht unbekannt gewesen und das Wort bei Onkelos nicht als babylonischer Einschlag zu bezeichnen.

Der für das judäische Aramäisch zu beklagende Mangel wird einigermassen dadurch aufgewogen, dass wir den galiläischen Dialekt fast ausschliesslich nur aus den in den palästinischen Talmud und Midrasch eingewobenen kleinen Erzählungen kennen, welche durchaus das Gepräge kunstloser Volkstümlichkeit tragen. Wir haben hier vor uns, was wir für das Samaritanische, das Christlich-Palästinische und das ältere edessenische Syrisch so schmerzlich vermissen, nämlich die im Volke wirklich lebende Sprache, aus deren Vergleichung mit dem biblischen Aramäisch und dem Idiom der judäischen Dokumente (abgesehen von den Targumen) wir allein lernen können, was Stil und Ausdrucksart des jüdisch-palästinischen Aramäisch gewesen ist.

Wenn die von Nöldeke, Buhl, Cornill, Ginsburger³ u. A. vorgetragene Ansicht richtig wäre, dass die sogen. jerusalemischen Pentateuchtargume Bestandteile aus sehr alter, sogar vorchristlicher Zeit enthielten, müssten diese mit Abzug der Hebraismen wohl das beste Modell für unsere Arbeit darstellen. Der Gedanke an diese Möglichkeit war die Veranlassung, dass ich dem grammatischen Material aus diesen Targumen in

¹ Th. Nöldeke, Die semit. Sprachen 32.

² Gramm. d. j. pal. Aram. 225 ff.

³ S. M. Ginsburger, Zum Fragmententargum, Jüd. Monatsschr. XLI (1897) 289—296; 340—349.

meiner Grammatik des jüd. pal. Aramäisch bedeutenden Raum gewährte. Aber grade dabei überzeugte ich mich, dass das in sprachlicher Beziehung Älteste in diesen Targumen eben die dem Onkelostargum entnommenen Partien sind.¹ Man hatte nur bis dahin das Idiom dieser Targume nie näher untersucht und Ansichten über ihre Herkunft hauptsächlich auf Grunde ihres Inhalts aufgestellt. Aber auch da habe ich keine stichhaltigen Beweise für hohes Alter entdecken können. Da eine Stelle von Targum Jeruschalmi I als zwingender Hauptbeweis für vorchristliche Bestandteile desselben benützt worden ist, muss sie besprochen werden. Dt. 33, 11 lautet da: „Segne, Jhvh, den Besitz der Leviten, welche den Zehnten vom Zehnten geben, und das Opfer der Hände Elia's des Priesters, welches er auf dem Berge Karmel darbringt, nimm wohlgefällig an, zerbrich die Lende Ahabs, seines Feindes, und den Nacken der falschen Propheten, welche ihm gegenüber stehen, und nicht sei den Feinden Jochanan's des Hohenpriesters ein Fuss zu stehen!“ Weil Johannes Hyrkanus später bei den Juden in minder vorteilhaftem Andenken stand, soll nun die Stelle aus einer ihm nahestehenden Zeit stammen und von solchen geschrieben sein, welche seine Parteigänger waren, also wohl von Sadduzäern — was in sich als bedenklich gelten muss. Aber, wer die Art dieser Targume kennt, wird daraus zunächst nur auf einen Midrasch schliessen, welcher das Schriftwort auf Jochanan deutete. Höchstens hätten wir also Spuren eines sehr alten Midrasch vor uns. Für das Alter der Targumstelle wäre daraus nichts zu entnehmen. Aber wir kennen ja die Haggada, um welche es sich hier handelt. Der Midrasch zu Ps. 67 redet mit Bezugnahme auf diesen Vers davon, dass die Griechenherrschaft durch den Stamm Levi fallen soll, und Ber. R. 99 heisst es ebenfalls im Anschluss an diesen Vers, dass die Griechenherrschaft durch die Söhne Chaschmonaj's fallen solle, weil sie von Levi stammen. Somit sind die Feinde Jochanan's im Targum die Griechen (Syrer), und wer die Hasmonäerrolle gelesen hat, weiss, dass für die Juden der Hohepriester Jochanan, Sohn Mattatia's, der wichtigste Besieger der Griechenherrschaft und der eigentliche „Makkabäer“ war. Nur er konnte genannt werden, wenn ein persönlicher Vertreter des Hasmonäerhauses in seinem Kampfe gegen Javan aufzuführen

¹ S. dazu Gramm. d. j. pal. Aram. 21—26 und *J. Bassfreund*, Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch (1896) 65 ff. 98.

war.¹ Da nun die in der sehr späten Hasmonäerrolle vertretenen Vorstellungen völlig ungeschichtlich sind, ist die Stelle in Wirklichkeit unter den Beweisen für die Jugend des Targum Jeruschalmi I aufzuführen. Nur als Zeuge für eine alte Gestalt des Onkelostargums und insofern galiläischer Dialekt darin nachweisbar ist, können die jerusalemischen Pentateuchtargume uns Dienste leisten. Die unvorsichtige Benützung derselben gehört zu den Dingen, in folge deren die Arbeit J. T. Marshall's zur Wiederherstellung des „aramäischen Evangeliums“ hat erfolglos bleiben müssen.

Das palästinische Evangeliarium würde neben den anderen vorhandenen biblischen Lektionsstücken in der gleichen Sprache² bei der nahen Verwandtschaft seines Dialektes mit dem galiläischen unschätzbare Dienste zur Gewinnung der aramäischen Urgestalt der Reden Jesu leisten, wenn es nicht ebenso wie alle anderen alten Übersetzungen nur ein Targum wäre, d. h. eine Nachbildung des griechischen Originals in jenem aramäischen Dialekt der palästinischen Christen. Wie sklavisch die Nachbildung ist, sieht man z. B. daraus, dass das Verbum mit unbedeutenden Ausnahmen nicht mit Suffixen verbunden wird,³ weil die griechische Sprache nur selbständige Personalpronomina kennt. Grade deshalb ist aber diese Übersetzung da, wo sie doch vom griechischen Wortlaut abweicht, ein um so sicherer Fingerzeig für griechische Wendungen, welche der aramäischen Sprache widerstreben. Übrigens liegt bei dem palästinischen Evangeliarium der Verdacht nahe, dass sein Sprachschatz durch

¹ Übrigens unterscheidet die sonstige rabbinische Überlieferung den „Hohenpriester Jochanan“ (Hyrkanos) vom „König Jannaj“ (Alexander). Vom ersteren weiss man eine Reihe von lobenswerten Thaten, und beklagt nur, dass er am Schlusse Sadduzäer wurde, nur der letztere galt als wirklicher Gottloser. Raba betont b. Ber. 29^a ausdrücklich: „Jannaj war ein Gottloser von Anfang an, aber Jochanan ein Frommer von Anfang an.“ Jochanan war es, den eine Gottesstimme im Tempel vom Siege der „Knaben“ in Antiochien benachrichtigte, j. Sot. 24^b.

² Die bis Sept. 1897 veröffentlichten Teile der heil. Schrift aus Altem und Neuem Testament werden von E. Nestle aufgezählt in *Studia Sinaitica VI, A Palestinian Syriac Lectionary*, edited by *Agnes Smith Lewis*, XIV ff. — Seitdem ist hinzugekommen *G. Margoliouth*, *The Palestinian Syriac Version of the Holy Scriptures, four recently discovered portions*, London 1897. Eine neue Ausgabe des *Evangeliarium Hierosolymitanum* mit Benützung von zwei neu entdeckten Handschriften führt Mrs. Lewis gegenwärtig durch die Presse.

³ S. *Nöldeke*, *ZDMG.* XXII (1868) 505 f.

die edessenische (syrische) Übersetzung beeinflusst ist. Leider lässt das „Idioticon des christlich-palästinischen Aramäisch“ (1893) von F. Schwally hier wie in anderen wichtigen Punkten im Stich. Schwally hat die lexikalischen Abweichungen des Christlich-Palästinischen vom Edessenischen zusammenstellen wollen. Man erfährt aber nicht, welche Wörter beiden Dialekten gemeinsam und welche von diesen Wörtern wiederum dem sonst bekannten palästinischen Aramäisch fremd sind.¹ Nicht die aramäische Kirchensprache Palästina's kann uns hier etwas nützen, sondern nur das daraus erst zu ermittelnde wirklich gesprochene Idiom der Palästinenser. Ähnliche Dienste wie das palästinische Evangeliar leistet auch die edessenische Übersetzung in ihren verschiedenen jetzt bekannten Recensionen (Cureton., Sinait., Peschita). Aber keine von allen diesen aramäischen Übersetzungen gewonnene Handhabe zur Gewinnung eines echt aramäischen Wortlauts wird benützt werden dürfen, wenn nicht dieselbe Ausdrucksweise im jüdischen Aramäisch nachzuweisen ist. Wollte man, wie Wellhausen² fordert, gar das Evangeliarium Hierosol. der Arbeit zu Grunde legen, so müsste man erst den Beweis liefern, dass hier und nicht im jüdischen Aramäisch sich die Sprache Jesu und der Urapostel erhalten habe. Daran kann aber im Ernst nicht gedacht werden. Die christlich-palästinische Literatur ist ein deutliches Zeugnis dafür, dass jeder Geisteszusammenhang mit der aramäisch redenden judenchristlichen Urkirche und dem jüdischen Volke überhaupt fehlte. Die Kirche griechischer und edessenischer Zunge ist die geistige Mutter der palästinisch-aramäischen Gemeinden. Ihre Sprache enthielt zwar eine Anzahl von hebräischen Wörtern, welche sich auch im jüdischen Aramäisch finden. Aber das beweist nur Beeinflussung durch die Sprache der in älterer Zeit in Palästina sehr zahlreichen Juden. Jüdische Herkunft, welche Nöldeke³ annimmt, lässt sich dadurch nicht erweisen. Wenn sie stattgehabt haben sollte, so waren doch die jüdischen Traditionen längst erloschen. Kann man auch mit Recht ernste Bedenken hegen, ob das jüdische Galiläisch vom Jahre 400 der Sprache Jesu in allem geglichen habe, so würde man mit dem Verlassen des jüdisch-aramäischen

¹ S. die unvollständigen Andeutungen von Nöldeke, ZDMG. XXII (1868) 517. 522.

² Gött. Gel. Anz. 1896, 265.

³ ZDMG XXII 522 f., Die semitischen Sprachen (1887) 33.

Bodens nur eben jede haltbare Grundlage unter den Füßen vollends verlieren.

Wellhausen selbst gab Gött. Gel. Anz. 1896, S. 265 einige Irrtümer zu, welche ihm begegneten, weil er vom Syrischen ausging statt vom palästinischen Aramäisch. Aber grade in seinen berichtigenden Ausführungen ist zu sehen, wie unentbehrlich die Kenntniss des jüdischen Aramäisch Palästina's ist. Er meint, dass זכי in der Bedeutung „Almosengeben“ sich bei den Juden nur durch Lk. 11, 41 nachweisen lasse;¹ aber es findet sich j. Pea 21^b, j. Schek. 49^b, j. Bab. m. 8^c, j. Taan. 64^b, j. Pes. 31^b, Vaj. R. 32. 34, vgl. meine Gramm. d. j. pal. Aram. 196. — Frühere Bedenken gegen λεμá Mt. 27, 46 lässt W. fahren, weil למא als „warum“ im Christlich-Palästinischen vorkomme, während es das Syrische und Targumische nicht so brauche. Aber למא ist das eigentliche und beständig gebrauchte targumische (und galiläische) Wort für „warum“, s. Gr. d. j. pal. Ar. 174. Daran hat wohl auch Nestle² nicht gedacht, als er die Meinung äusserte, das Evangelium des Petrus habe λεμá unberücksichtigt lassen können, da „warum“ syrisch למנא heißen müsse.

Auch sonst gerät Nestle gelegentlich durch syrische Reminiscenzen in die Irre. Zu παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ Lk. 2, 25 bemerkt er,³ dass נחם in diesen Dialekten die Bedeutung von „auferwecken, wiederbeleben“ gewinne und נחמתא gradezu das Jenseits bedeute. Der Ortsname Ναεῖν, den wir Bereschith Rabba 98 als נעים (nicht נעים) wiederfinden, soll als נחים den „Erweckten“ bedeuten, der Personennamen מנחם soll heißen „er tröstet, d. h. erweckt“.⁴ Es sollte aber grade N. gegenwärtig sein, dass die christlich-palästinische Literatur von dieser Bedeutung von נחם nichts weiss, ebenso wenig wie das gesamte jüdische Schrifttum sowohl Palästina's als Babylonien's. Es ist auch nicht wahr, was Schwally behauptet,⁵ dass נחמתא in den jerus. Targumen ein „Name“ der zukünftigen Welt sei. An eine Denominierung des edessenischen נחם „auferwecken“ von dem jüdischen נחמתא ist nicht zu denken. Wahrscheinlich hiess die Wurzel נחם in Edessa von vornherein „aufatmen“, während

¹ S. oben S. 50.

² bei A. Harnack, Bruchstücke des Evang. u. d. Apokal. des Petrus² 66.

³ Philologica Sacra 5 Anm. 2.

⁴ ebenda 20 f.

⁵ Idioticon des christl. pal. Aram. 54 f., s. auch Merx, Chrest. Targum. 128. 238.

anderwärts aus dieser Grundbedeutung sich die Bedeutung „trösten“ (= „aufatmen machen“) entwickelt hat.

Der durch das Syrische erweckte Eindruck ist auch die Veranlassung gewesen, dass Wellhausen A. Meyer gegenüber nach früheren ähnlichen Erklärungen auf's neue behauptet hat¹: „Durch keine Künste lässt sich etwas daran ändern, dass Jesus sich selbst den Menschen genannt hat.“ Dafür, dass dies doch nicht das Richtige ist, s. aber Wichtige Begriffe IX.

Wir werden also allen Grund haben, uns vor zu starker Rücksichtnahme auf die syrischen Übersetzungen der Evangelien zu hüten. Das Onkelostargum und der palästinische Talmud und Midrasch bleiben die wichtigsten für uns massgebenden Grössen. Da das Idiom des zuerst genannten, dessen Wortvorrat auch durch das Hebräische der Mischna kontrolliert werden kann, jedenfalls eine der Zeit Jesu näher stehende Sprachepoche darstellt, werden wir uns vorzugsweise ihm anschliessen, aber nicht unterlassen, die Abweichungen des galiläischen Dialekts anzugeben. Die Vokalisation wird sich dabei nach der von den Targumhandschriften Jemen's vertretenen Aussprachetradition richten mit den von mir „Aramäische Dialektproben“ IV ff. genannten Abweichungen, insbesondere in bezug auf das Galiläische. Ausdrücklich sei aber betont, dass zur Zeit Jesu manches anders ausgesprochen wurde, vgl. Gramm. d. jüd. pal. Aram. 46. 48. 50f. 59ff. 64ff.

¹ Gött. Gel. Anz. 1896, 267.

Wichtige Begriffe.

Widows' and Orphans' Society

I. Die Gottesherrschaft.

A. Himmelsherrschaft, Gottesherrschaft, Herrschaft.

Dem Matthäusevangelium ist der Ausdruck ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ausschliesslich eigen und ihm ebenso eigentümlich wie der verwandte Terminus ὁ πατήρ (μου, ἡμῶν, ὑμῶν) ὁ ἐν οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος).¹ Markus und Lukas haben stets, Matthäus selten ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Der ἡ βασ. τ. οὐρανῶν entsprechende jüdische Ausdruck ist aram. מְלְכּוּתָא דְּשָׁמַיָא, hebr. מְלְכּוּת שָׁמַיִם. Dabei ist beachtenswert, dass שָׁמַיִם stets artikellos ist,² woraus zu ersehen, dass auch das aram. שָׁמַיָא nur deshalb determiniert ist, weil das jüdische Aramäisch für dies Wort keine andere Form besitzt. Die Mischna sagt מְלְכּוּת שָׁמַיִם z. B. Ber. II 2, und ebenso ohne Artikel מוֹרָא שָׁמַיִם „die Furcht Gottes“ Ab. I 3, שֵׁם שָׁמַיִם „der Name Gottes“ Sanh. VI 4, בִּידֵי שָׁמַיִם „durch Gott“ Sanh. IX 6; dagegen stets מִן הַשָּׁמַיִם „vom Himmel“ Sanh. X 1, Ned. X 6.³ Der Unterschied wird dadurch veranlasst sein, dass in der zuletzt genannten Redensart der eigentliche Sinn von שָׁמַיִם noch empfunden wird, während sonst שָׁמַיִם nur Ersatz für „Gott“ ist.

Wenn מְלְכּוּתָא דְּשָׁמַיָא somit nichts anderes ist als „Gottesherrschaft“, so folgt daraus noch nicht, dass jeder Gedanke daran erloschen gewesen sein müsste, dass man dabei die Wohnstätte Gottes statt des daselbst Thronenden nannte. Schimeon ben Lakisch (um 260 n. Chr.) hat der „himmlischen Regierung“ (מְלְכּוּת שָׁמַיִם) „die irdische Regierung“ (מְלְכּוּת הָאָרֶץ) gegenübergestellt.⁴ Ihm ist also „Himmel“ hier die Wohnstätte Gottes.

¹ Wicht. Begr. VI.

² S. Franz Delitzsch, Neue Beobachtungen über hebr. Spracheigentümlichkeiten V, Theol. Litbl. 1887 Nr. 48.

³ S. auch Wicht. Begr. VIII, E. Schürer, Jahrb. f. prot. Theol. 1876 S. 171 ff., Ch. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers ²(1897) 67.

⁴ Ber. R. 9.

Ebenso wird in der babylonischen Redensart¹: מְלִכּוּתָא דְאַרְעָא כְּעֵין מְלִכּוּתָא דְרִקְיָעָא „das irdische Regiment gleicht dem himmlischen Regiment“, an den Sitz menschlicher Könige und Gottes gedacht. Dagegen nennt Jochanan ben Zakkaj (um 80 n. Chr.) das „Joch des himmlischen Regiments“ (עוֹל מְלִכּוּת שָׁמַיִם) neben dem „Joche von Fleisch und Blut“ (עוֹל בָּשָׂר וְדָם),² und stellt somit „Gott“ dem „Menschen“ gegenüber. Der Unterschied in der Auffassung ist aber von geringer Bedeutung, weil in jedem Fall die „himmlische Herrschaft“ im Unterschied von der „irdischen“ nichts anders ist als die „Gottesherrschaft“ im Unterschied von allem menschlichen Regiment. Auf die Herkunft und das Wesen der Gottesherrschaft wird dabei nicht weiter reflektiert. Nur der
 * Unbekanntschaft mit jüdischer Ausdrucksweise ist es zuzuschreiben, dass es noch immer vorwiegend üblich ist, in ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν einen Hinweis auf die Transcendenz der so bezeichneten Grösse zu sehen.³ Nicht die βασιλεία wird durch diesen Ausdruck als transcendent bezeichnet, sondern der βασιλεύς. ἡ βασιλεία τ. οὐρ. ist die Herrschaft des transcendenten Gottes. Am allerwenigsten hat das pluralische שָׁמַיִם, שְׁמַיָּא, wozu es keinen Singular giebt, etwas mit der Siebenzahl der Himmel zu thun. Ein Hellenist konnte ja wohl mit dem griechischen οἱ οὐρανοί einen derartigen Gedanken verknüpfen, aber deshalb ist dies für Matthäus, der nichts derartiges andeutet, nicht ohne weiters anzunehmen.⁴ Ein Zeugnis für den von Jesus mit τῶν οὐρανῶν verbundenen Sinn haben wir auch in dem von Markus und Lukas ausschliesslich angewandten Ersatze τοῦ θεοῦ. Die Evangelisten haben offenbar beides für gleichbedeutend gehalten, und da sie damit die jüdische Bedeutung des Ausdrucks מְלִכּוּת שָׁמַיִם treffen, wird bei Jesus das gleiche Verständnis desselben vorausgesetzt werden dürfen.

¹ b. Ber. 58^a.

² j. Kidd. 59^d, s. *Bacher*, Agada der Tannaiten I 30f. Vgl. im Munde Chanina's (um 80 n. Chr.) die Gegenüberstellung von עוֹל הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא und עוֹל בָּשָׂר וְדָם Ab. d. R. Nathan 30.

³ S. z. B. *V. H. Stanton*, The Jewish und the Christian Messiah (1886) 209, *W. Baldensperger*, Das Selbstbewusstsein Jesu ² (1892) 197 f., *L. Paul*, Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern (1895) 21 f., *K. G. Grass*, Das von Jesus geforderte Verhalten zum Reiche Gottes, Mitt. u. Nachr. f. d. ev. K. in Russl. 1895 S. 52, *H. J. Holtzmann*, Lehrb. d. neutestamentl. Theologie (1897) I 189 f., *A. Meyer*, Die moderne Forschung über d. Gesch. des Urchristentums (1898) 73.

⁴ gegen *Holtzmann*, a. a. O. 191.

Nach J. Weiss¹ und H. J. Holtzmann² hätte Matthäus den Ausdruck nur in Jesu Mund gelegt, das ursprüngliche wäre ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Aber die modernen Missverständnisse von ἡ βασιλ. τῶν οὐρανῶν machen es nur allzu begreiflich, dass Markus und Lukas heidnischen Lesern gegenüber den specifisch jüdischen Ausdruck vermieden und sich dabei an die griechische Bibel anschlossen, welche keine „Himmelsherrschaft, sondern nur eine „Gottesherrschaft“ kennt. S. Ps. 103, 19; 148, 11. 12. 13; Tob. 13, 1; Weish. 6, 5; 10, 10;³ Sal. Ps. 17, 4; Dan. 3, 54 (Ges. d. drei Männer). Diese Redeweise ist auch die der Targume, welche מְלִכּוּתָא דְּיְי setzten, wo der hebräische Text davon redet, dass Jhvh König ist, s. u. Jesus wird den volkstümlichen Ausdruck vorgezogen haben, weil auch er die Nennung des Gottesnamens gern vermied.

Es kann kein Zweifel darüber obwalten, dass sowohl im Alten Testament als in der jüdischen Literatur das auf Gott bezogene מְלִכּוּת stets „Königsregiment“, niemals „Königreich“ bedeutet, wobei an das von ihm beherrschte Gebiet zu denken wäre. Für das Alte Testament s. Ps. 103, 19; 145, 11. 12. 13, vgl. Ob. 21, Ps. 29, 29 (מְלִיכָה), für die jüdische Literatur die weiter unten citierten Beispiele.⁴ Ein orientalisches „Reich“ ist heut wie im Altertum kein Staatswesen in unserm Sinne, kein irgendwie verfasstes Volk oder Land, sondern eben eine „Herrschaft“, welche einen bestimmten Bereich umspannt. Es wird darum angezeigt sein, auch bei Jesus von dieser Bedeutung von מְלִכּוּת auszugehen. Krop⁵ hat zwar nach seiner Definition „un domaine à la tête duquel se trouve un roi“ die lokale Bedeutung des Ausdrucks für die ursprüngliche gehalten. Auch Bousset⁶ sieht nur gelegentlich die Bedeutung „Gottesherrschaft“ für „Gottesreich“ eintreten und sucht nach besonderen Motiven für diesen

¹ J. Weiss, Die Predigt vom Reiche Gottes (1892) 9.

² Lehrb. d. neutest. Theologie I 191 f.

³ E. Issel, Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament (1895) 20, meint, dass hier die „Erfüllung der messianischen Verheissungen“ mit βασιλεία θεοῦ bezeichnet werden solle, es ist aber nur von einem Einblick in die Herrscherstellung Gottes die Rede, welchen Jakob empfängt.

⁴ S. auch Wicht. Begr. I 8. — E. Schürer, Jahrb. f. prot. Theol. 1876 S. 183 definiert מְלִכּוּת שָׁמַיִם nicht ganz richtig als das „Reich, in welchem der Himmel, d. h. der himmlische König, regiert.“

⁵ F. Krop, La pensée de Jésus sur le royaume de Dieu (1897) 21 f.

⁶ W. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz z. Judentum (1892) 97.

Vorgang. Aber richtiger ist es, mit B. Weiss¹ die Bedeutung „die volle Verwirklichung der Gottesherrschaft“ zu Grunde zu legen, dann aber den Ausdruck „Herrschaft“ stets festzuhalten,² um den Ausgangspunkt nicht aus dem Auge zu verlieren. Das deutsche Wort „Herrschaft“ kann ja abgeleiteter Weise auch ein Gebiet bezeichnen, sodass uns nicht die Verlegenheit entsteht wie Candlish,³ welcher mit den Worten „reign“ und „kingdom“ wechseln möchte.

Zweimal findet sich der Ausdruck ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς (αὐτῶν, μου), näml. Mt. 13, 43 und 26, 29. An der letztgenannten Stelle haben die Parallelen Mk. 14, 25, Lk. 22, 18 τοῦ θεοῦ. Doch kann nicht auffallen, dass Jesus sich gelegentlich dieser Ausdrucksweise bediente, da er doch liebte, Gott als „Vater“ zu bezeichnen.

Hierher ist auch zu rechnen Mt 6, 33 (Lk. 12, 31), wo ἡ βασιλεία αὐτοῦ auf ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος V. 32 (vgl. Lk. 12, 30 ὑμῶν ὁ πατήρ) zurückweist, und Mt. 25, 34, wo bei ἡ βασιλεία eine nähere Bezeichnung nur deshalb unterlassen ist, weil dies bei ihrer Bereitstellung für „die Gesegneten meines Vaters“ überflüssig schien.

Bedenklicher ist, dass ἡ βασιλεία zuweilen, wenn der Zusammenhang nicht so deutlich ist, ohne jeden Zusatz erscheint. Dies geschieht nur bei Matthäus und fast nur in zusammengesetzten Ausdrücken. Bei ihm findet sich: οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας⁴ 8, 12; 13, 38, ὁ λόγος τῆς βασιλείας 13, 19 (Lk. 8, 11 ὁ λ. τοῦ θεοῦ, Mk. 4, 14 nur ὁ λόγος) und τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας 4, 23 (fehlt Mk. 1, 39, Lk. 4, 44); 9, 35 (fehlt Mk. 6, 6, Lk. 13, 22); 24, 14 (Mk. 13, 10 nur τὸ εὐαγγέλιον, vgl. Mt. 26, 13, Mk. 14, 9). Von diesen Stellen gehören indes 4, 23; 9, 35 dem Erzähler an. Dass an sich eine vollere Bezeichnung nicht unmöglich ist, sieht man aus τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν Mt. 13, 11 (Lk. 8, 10 τὰ μ. τ. β. τοῦ θεοῦ, Mk. 4, 11 τὸ μυστήριον τ. β. τ. θ.)

Wenn in der jüdischen Literatur מלכות ohne Zusatz gebraucht wird, so wird damit stets die jeweilige weltliche „Regierung“ bezeichnet, sei es dass dabei an den Herrscher selbst oder

¹ B. Weiss, Lehrb. d. bibl. Theol. des N. T. 6 (1895) 46.

² Dies fordert auch K. G. Grass, a. a. O. 50 f.

³ Candlish, The kingdom of God (1884), nach Stanton, The Jewish and the Christian Messiah 217.

⁴ Vgl. zum Ausdruck Wicht. Begr. I 4^c.

nur an die ihn vertretenden Beamten gedacht wird. Man vergleiche z. B. den Ausdruck **קְרוֹב לְמַלְכוּת** „in Beziehung zur (römischen) Regierung stehend“ b. Sanh. 43^a,¹ b. Bab. k. 83^a, vgl. b. Sot. 41^b, und Ab. III 8 (Nechonja ben ha-Kanna um 70 n. Chr.): „Jeder, der das Joch des Gesetzes auf sich nimmt, von dem entfernt man das Joch der (Fremd)-Herrschaft (**עוֹל מַלְכוּת**) und das Joch der Sorge um das Durchkommen“ (**עוֹל דְּרָךְ אֲרִץ**). S. auch Sot. IX 17, j. Ber. 6^a, 13^c, j. Ter. 46^b. Hier ist es undenkbar, dass blosses **מַלְכוּת** für die Gottesherrschaft stehe. Da Jesus sonst stets vollere Ausdrücke braucht, ist auch nicht anzunehmen, dass ihm selbst „die Herrschaft“ schon Terminus für die Gottesherrschaft war. Innerhalb der christlichen Gemeinde, und zwar der griechisch redenden, ist dies verständlicher. Da werden die von Matthäus gebrauchten Ausdrücke geformt worden sein.

B. Die jüdische Verwendung des Begriffs.

Für die jüdische Anschauung gilt zunächst, dass Gottes Königsherrschaft ewig ist. Das Onkelostargum setzt Ex. 15, 18: **יְיָ מַלְכוּתוֹתֵיהָ קָאִים לְעַלְמִי וּלְעַלְמֵי עָלְמַיָּא** „Gott — seine Königsherrschaft besteht immer und für ewige Zeiten“, für hebräisches **יְהוָה יִמְלֹךְ לְעוֹלָם וָעֶד**, indem es die persönlich lautende Aussage in eine gleichbedeutende mehr abstrakter Natur verwandelt. Diese Herrschaft nahm ihren Anfang, als Abraham Gott auf Erden bekannt machte. Siphre Dt. 113 (Fr. 134^b) heisst es: „Ehe unser Vater Abraham in die Welt kam, war Gott gleichsam nur König über den Himmel —; als aber Abraham kam, machte er ihn zum König über Himmel und Erde.“ Israel hat dann am roten Meere und am Sinai die Gottesherrschaft auf sich genommen. Von da ab hat sie in Israel ihre irdische Gegenwart. Von der Gottesherrschaft in diesem Sinne redet Eleazar ben Azarja (um 100 n. Chr.) in einem Ausspruch, welcher auch den Zusammenhang der Ausdrücke „himmlischer Vater“ und „Himmelsherrschaft“ darthut: „Man sage nicht: ich habe kein Begehren nach Mischgewebe, Schweinefleisch, verbotener Ehe — sondern man sage: ich habe zwar Begehren danach, aber was soll ich thun, nachdem mein himmlischer Vater sie mir verboten hat (**מָה אֶעֱשֶׂה וְאָבִי**)“

¹ Mit Unrecht ist diese Stelle von Verwandtschaft mit dem Königshause der Juden verstanden und zu einem Beweise für die davidische Herkunft Jesu gemacht worden.

(שְׁבַשְׁמִים גִּזְרָא עָלֵי כָךְ); [denn so lernt man¹ (Lev. 20, 26)]: „Und ich schied euch von den Völkern, damit ihr mein seiet“ — hier wird er (der Mensch gemäss dem Schriftworte) erfunden als von der Übertretung sich trennend und so die Gottesherrschaft auf sich nehmend“ (נִמְצָא פּוֹרֵשׁ מִן הָעֵבְרָה וּמִקְבֵּל עָלָיו מַלְכוּת שָׁמַיִם).² Der Proselyt, der das Gesetz annimmt, „nimmt dadurch die Himmels-herrschaft auf sich“ (מִקְבֵּל עָלָיו מַלְכוּת שָׁמַיִם) nach Schimeon ben Lakisch (um 260 n. Chr.).³ In dem S. 76 angezogenen Ausspruche Jochanan ben Zakkaj's⁴ wird von dem Israeliten, welcher freiwillig für immer Sklave wird, gesagt, dass er das Joch der himmlischen Herrschaft abwerfe (פָּרַק עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם) und menschliches Joch auf sich nehme (קִבֵּל עוֹל בְּשָׂר וָדָם). Die Gottesherrschaft kann dabei ein Joch heissen, weil Gott auch gegen Israels Willen es zu seinem Dienste zwingen kann. Siphra 112^b sagt er zu Israel: „Trotz eurer — richte ich meine Herrschaft über euch auf“ (עַל כְּרַחֲמֵךְ — מִמְּלִיךְ אֲנִי מַלְכוּתִי עֲלֵיכֶם). Wie wenig dabei die Gottesherrschaft im Sinne eines realistischen Mysticismus gedacht ist, erhellt besonders auch daraus, dass das tägliche Lesen des „Schema“ mit der Recitation von Deut. 6, 4—8, worin der Eine, ungeteilt zu liebende Gott bekannt wird, betrachtet wird als ein stets wiederholtes „Aufsichnehmen des Joches der Gottesherrschaft“. So erwiderte Gamliel II (um 110 n. Chr.) denen, welche ihn als Bräutigam in der Hochzeitsnacht vom Lesen des „Schema“ entbunden erklärten: „Ich gehorche euch nicht darin, auch nur eine Stunde die Gottesherrschaft von mir zu thun“ (לְבַטֵּל מִמֶּנִּי) (מַלְכוּת שָׁמַיִם שָׁעָה אַחַת).⁵ Jehoschua ben Korcha (um 150 n. Chr.) sagt, dass bei der Schema-Lesung Deut. 6, 4—8 vor Deut. 11, 13—21 zu recitieren sei, weil man das „Joch der göttlichen Herrschaft“ (עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם) vor dem „Joch der Gebote“ (עוֹל מִצְוֹת) auf sich nehmen müsse. Geradezu als Terminus für das Schema-Lesen erscheint der Ausdruck קִבֵּל עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם z. B. j. Ber. 4^a. 7^b.

Die Gottesherrschaft gehört somit zunächst diesem Aeon an⁶ und ist jetzt nur in Israel völlig anerkannt. Die Zukunft wird aber eine vollere Entfaltung bringen. Die Gegenwart

¹ Dies fehlt in Siphra, Ausg. Venedig 1545 (Ed. princ.).

² Siphra, Ausg. Weiss 93^d, s. Bacher, Ag. d. Tann. I 228.

³ Tanchuma, Ausg. Buber, 6 לך לכה, vgl. Bacher, Ag. d. p. Am. I 374.

⁴ j. Kidd. 59^b.

⁵ Ber. II 5.

⁶ Dies betont mit Recht S. Schechter Jew. Quart. Rev. VII (1895) 195 ff.

zeigt in zwei Richtungen eine unvollkommene Durchführung derselben. Israel steht unter Fremdherrschaft, und die Völker erkennen die Gottesherrschaft nicht an. Wenn die Gottesherrschaft in ihrer ganzen Herrlichkeit erscheinen soll, muss Israel von der Macht der Völker befreit und die Völkerwelt Gott unterworfen werden. Das erstere erbittet die exilierte Synagogalgemeinde in der elften Bitte des Achtzehngebets: **הַשִּׁיבָה שׁוֹפְטֵינוּ כְּבָרָא שׁוֹנָה וְיִזְעִצֵנוּ כְּבִתְחִלָּה וְהָסֵר מִמֶּנּוּ יָגוֹן וְאַנְחָה וּמְלֹךְ עָלֵינוּ אַתָּה יְיָ לְבָדָךְ בְּחֶסֶד וּבְרַחֲמִים** „Führe zurück unsere Richter wie vordem und unsere Berater wie am Anfang und lass Kummer und Seufzen von uns weichen und sei König über uns du, Jhvh, allein in Huld und Barmherzigkeit, in Gnade² und Recht! Gepriesen seist du, Jhvh, ein König, der Gnade und Gerechtigkeit liebt!“ Von der vollendeten Gottesherrschaft über Israel sagt ein anderes Gebet:³ **יִשְׂמְחוּ בְּמַלְכוּתְךָ שׁוֹמְרֵי שַׁבָּת — כָּלָם** „Freuen werden sich über deine Herrschaft alle, die den Sabbat halten — sie alle werden sich sättigen und erlaben an deiner Güte.“ Später Zeit gehört an das an Sach. 9, 9 angeschlossene Gotteswort von Pesikta Rabbati 159^a. Gott als der künftige König Zions sagt da zu den frommen Israeliten: „Ihr Frommen der Welt! obgleich ich eigentlich (euch) Worte des Lobes schuldig bin, weil ihr meines Gesetzes harret, aber nicht meiner Herrschaft (**שְׁחִבִיתֶם לְתוֹרָתִי וְלֹא חִבִּיתֶם לְמַלְכוּתִי**),⁴ schwöre ich euch doch, dass ich es jedem, der meiner Herrschaft harret, zum Guten bezeugen werde, wie es heisst: ‚Harret mein, ist der Spruch Jahve’s, für den Tag, da ich aufstehe als Zeuge‘ — für die Trauernden, welche mit mir über mein verwüstetes Haus und über meinen verödeten Palast Leid tragen.“

Von der dereinstigen Anerkennung Gottes durch die gesamte Völkerwelt heisst es in den Sibyllinischen Orakeln III 47: *βασιλεία μεγίστη ἀθανάτου βασιλῆος ἐπ’ ἀνθρώποις φανεῖται*, und III 766: *καὶ τότε δ’ ἐξεγερεῖ βασιλῆϊον εἰς αἰῶνας πάντας ἐπ’ ἀνθρώποις*. Jehoschua ben Chananja (um 100 n. Chr.) sagt von der Zeit, in welcher aller Dienst anderer Götter ausgerottet sein wird: „Dann

¹ So Seder Rab Amram I 8^a; aber Machzor Vitry 67 **וְצִדְקָנוּ בְּמִשְׁפָּט** „und sprich uns frei im Gericht“.

² S. zu dieser Übersetzung von **צֶדֶק** und **צִדְקָה** meine Schrift „Die richterl. Gerechtigkeit im Alten Testament“ 5 ff.

³ Seder Rab Amram I 29^b.

⁴ Auch Cod. de Rossi 1240 in Parma hat beide Male **חִיבִיתֶם**; aber das am Schlusse stehende Citat aus Zeph. 3, 8 beweist, dass **חִיבִיתֶם** gemeint sein muss.

Dalman, Die Worte Jesu.

wird Gott einzig sein in der Welt und seine Herrschaft wird währen immer und ewig“ (וַיְהִי הַמָּקוֹם יְחִידִי בְּעוֹלָם וְתִהְיֶה מַלְכוּתוֹ לְעוֹלָם) ¹. Das in hohes Alter hinaufreichende aramäische Gebet des Kaddisch ² schliesst mit dem Wunsch: וַיְמַלִּיךָ מַלְכוּתִיָּהּ „und er (Gott) richte auf seine Königsherrschaft bei eurem Leben und in euren Tagen und bei dem Leben des ganzen Hauses Israel in Eile und in naher Zeit!“ ³ Was dann geschehen soll, wird sachentsprechend auseinandergelegt in dem um 240 n. Chr. in Babylonien entstandenen Gebete ⁴. Da wird die Erwartung ausgesprochen, dass Gott schliesslich „die Welt durch seine Königsherrschaft in Ordnung bringt“ (לְתַקֵּן עוֹלָם בְּמַלְכוּת שְׁדֵי), sodass dann „alle sich unter das Joch dieser Herrschaft beugen“ (יִקְבְּלוּ בָלֵם אֶת עוֹלָם). Denselben Sinn hat das alte Gebet: ⁵ מַלְכֵנוּ אֱלֹהֵינוּ יְחִיד שְׁמֶךָ בְּעוֹלָמְךָ יְחִיד מַלְכוּתְךָ בְּעוֹלָמְךָ וְיְחִיד זְכוּרְךָ בְּעוֹלָמְךָ „Unser König und Gott, mache einzig deinen Namen in deiner Welt, mache einzig deine Herrschaft in deiner Welt, und mache einzig dein Gedächtnis in deiner Welt!“ Gegenwart und Zukunft werden zusammengefasst in dem Lobpreise: ⁶ דְּיִי הִיא מַלְכוּתָא בְּעָלְמָא „Jhvh gehört die Herrschaft in diesem und im zukünftigen Aeon.“ Ähnlich heisst es Sal. Ps. 17, 3 f.: τὸ κράτος τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα μετ’ ἐλέου, καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἐπὶ τὰ ἔθνη ἐν κρίσει „Die Macht unsers Gottes ist ewig⁷ in Barmherzigkeit, und die Herrschaft unsers Gottes ist ewig über die Völker in Gericht.“

Da Gott in Wirklichkeit jetzt schon Regent ist und dies nur nicht äusserlich erkennbar wird, kann die gewaltsame Durchführung seiner Herrschaft am Ende ein „Erscheinen“ derselben

¹ Mechilta, Ausg. Friedmann, 56^a, s. *Bacher*, Ag. d. Tann. I 147.

² S. darüber *Zunz*, Gottesdienstliche Vorträge ² 385, *Landshuth*, Seder bikkur cholim ma'bar jabbok we-sepher ha-chajjim (1867) LIX—LXVIII, meinen Aufsatz „Jüd. Seelenmesse und Totenanrufung“, *Saat auf Hoffnung* XXVII (1890) 169 ff.

³ So nach Seder Rab Amram I 3^b und Machzor Vitry 64. *Maimonides* (in *Mischne Thora*) schiebt nach מַלְכוּתִיָּהּ ein: וַיִּצְמַח פְּרִקְנִיָּהּ וַיִּקְרַב מְשִׁיחָהּ וַיִּפְרוֹק עַמִּיהָ „und er lasse sprossen seine Erlösung und nahen seinen Gesalbten und erlöse sein Volk.“

⁴ S. *Zunz*, a. a. O. 386 und für den Wortlaut des Gebetes Machzor Vitry 75, *Baer's* Seder Abodath Jisrael 131.

⁵ Seder Rab Amram I 9^a.

⁶ Machzor Vitry 343.

⁷ Es ist wohl ἐφ' ἡμῶν „über uns“ zu ergänzen.

genannt werden. So sagt schon die Assumptio Moſis (10, 1): „parebit regnum illius (scil. Domini).“ Nach dem Midrasch zu Hohesl. 2, 12 tritt einst die „Gottesherrschaft“ an die Stelle der „gottlosen Herrschaft“ (מְלָכוּת הָרִשְׁעָה)¹, und von der ersteren heisst es: הִגִּיעַ זְמַנָּהּ שֶׁל מְלָכוּת שָׁמַיִם שֶׁתִּגָּלָה „herangekommen ist die Zeit der Gottesherrschaft offenbar zu werden.“ Bei dieser Herrschaft wird an Gottes Beziehung zu Israel gedacht in dem Gebetswunsch Sopher. XIV 12: תִּגָּלָה וְתִרְאָה מְלָכוּתוֹ עָלֵינוּ „offenbar und sichtbar werde seine Herrschaft über uns!“

Diese Ausdrucksweise ist besonders beliebt bei den Targumisten, welche vermeiden wollen, dass man sich Gott in Person als auf Erden erscheinend denke. Für הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם „siehe da euer Gott“ Jes. 40, 9 sagt das Targum: אֶתְגַּלִּיאת מְלָכוּתָא דְּאֱלֹהֵכֹן „offenbar geworden ist die Herrschaft eures Gottes“, für מֶלֶךְ יְהוָה „König wird Jhvh“ Mich. 4, 7: תִּתְגַּלִּי מְלָכוּתָא דְּיְי „offenbar wird sein die Herrschaft Gottes.“ Ähnlich lauten die Ausdrücke im Targum zu Jes. 31, 4; 52, 7; Ez. 7, 7. 10; 11, 24; Ob. V. 21; Sach. 14, 9.

Es ist nicht zu erkennen, dass hier irgendwelche Reflexion über eine jenseitige Präexistenz des Gottesregiments angestellt worden wäre. Das, was von jeher existiert, ist Gott als Herrscher. Das Neue, was die Zukunft bringt, liegt auf dem Gebiet der Erscheinungsform seiner Herrschaft. Von präexistenten „Realitäten“, welche in die Welt hereinbrechen, ist dabei nicht die Rede.² Damit, dass für die Juden die מְלָכוּת Gottes stets das von ihm ausgeübte Regiment ist, hängt es aber zusammen, dass andere Ausdrücke gebraucht werden mussten, wenn die Israel verheissenen Güter der Heilszeit bezeichnet werden sollten.³

C. Die Verwendung im Munde Jesu.

Eine vorläufige Auseinandersetzung über den jüdischen Gebrauch des Begriffes des Gottesregiments war vorauszuschicken,

¹ Damit ist die römische Herrschaft gemeint.

² S. auch Wicht. Begr. I 6 f. — Anders *Holtzmann*, Lehrb. d. neutest. Theol. I 189.

³ *F. Krop*, La Pensée de Jésus sur le royaume de Dieu 22, meint mit Unrecht, dass „der Rückschlag gegen die messianischen Hoffnungen nach dem Falle Jerusalems“ dabei wirksam gewesen sei. Dieser Rückschlag ist eben so wenig nachzuweisen wie seine vermeintlichen Folgen. Unrichtig redet auch *Holtzmann*, Lehrb. d. neutest. Theol. I 189, als wäre „Himmelreich“ nur ein anderer Name für die „Tage des Messias“.

damit die eigentümliche Verwendung desselben bei Jesu in das rechte Licht trete. Diese ist am deutlichsten zu beobachten an der Hand der verschiedenen Verbindungen, in welchen der Begriff in Jesu Rede erscheint. Wir teilen sie in sechs Gruppen.

1) **Die Gottesherrschaft ist Inhalt einer Verkündigung in Verbindung mit den Verben εὐαγγελίζεσθαι, κηρύσσειν, διαγγέλλειν.**¹

Es kann indes nicht als gewiss bezeichnet werden, dass Jesus eines dieser Verben unmittelbar mit ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (τῶν οὐρανῶν) verband. Nur Lukas hat einmal (4, 43) εὐαγγελίζεσθαι τὴν β. τ. θ. in Jesu Mund gelegt. Die Parallelstelle Mk. 1, 38 hat κηρύσσειν ohne Objekt. Das passive ἡ β. τ. θ. εὐαγγελίζεται hat Lukas (16, 16) ebenfalls allein ohne Parallele in Mt. 11, 12, es bringt ausserdem den Übersetzer in Verlegenheit, denn das Passivum von בִּשְׂרַי heisst stets „eine Botschaft erhalten“, aber nicht „verkündigt werden“.² Auch das Substantiv εὐαγγέλιον wird mit ἡ βασιλεία nur Mt. 24, 14 verbunden. Die Parallelstelle Mk. 13, 10 hat βασιλεία nicht, sowie es auch Mt. 26, 13 (Mk. 14, 9) bei εὐαγγέλιον fehlt. Vom „Glauben an das Evangelium“ ohne weitere Hinzufügung redet Jesus Mk. 1, 15, aber nicht in der Parallelstelle Mt. 4, 17. Die Formel ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ (ἕνεκεν) τοῦ εὐαγγελίου lautet nur Mk. 8, 35; 10, 29 so, während Mt. 16, 25 (Lk. 9, 24) und Mt. 19, 29 (Lk. 18, 29) die Erwähnung des Evangeliums ganz fehlt. Erst innerhalb der Christengemeinde wird τὸ εὐαγγέλιον und εὐαγγελίζεσθαι mit oder ohne ἡ β. τ. θ. zu einem Terminus geworden sein.

Dem im Aramäischen vorauszusetzenden בִּשְׂרַי ist der Begriff der frohen Botschaft nicht so inhärent wie dem griechischen εὐαγγελίζεσθαι. Schon im Alten Testament wird בִּשְׂרַי 1 S. 4, 17 von einer Trauerbotschaft gebraucht. Das aram. בִּשְׂרַיָּא bedeutet Ber.R. 81 eine Todesnachricht,³ und eine frohe Botschaft wird Meg. Taan. XII, Ech.R. I 31 ausdrücklich als בִּשְׂרַיָּא טַבָּא (vgl. Ber. IX 1 hebr. בְּשׂוֹרוֹת טוֹבוֹת) bezeichnet. Danach wird בִּשְׂרַי mit „ankündigen“ zu übersetzen sein — auch in Ausdrücken wie בִּשְׂרַיָּא לְחַיִּי הָעוֹלָם הַבָּא⁴ „er erhalte das Leben des zukünftigen

¹ Die Verknüpfung mit ὁμοιοῦν und ὅμοιος εἶναι bleibt hier ausser Betracht, weil für den Begriff der β. τ. θ. ohne Bedeutung.

² Mt. 11, 5 (Lk. 7, 22) entspricht πτωχοὶ εὐαγγελίζονται richtig aramäischem מְקַבְּלִין מִבְּשָׂרַיָּא טַבָּא. Nur wird בִּשְׂרַיָּא טַבָּא als Zusatz kaum zu entbehren sein.

³ Trg. Thr. 1, 1 hat ausführlicher בִּשְׂרַיָּא בִּישָׂא „schlimme Botschaft“.

⁴ j. Kil. 32^b hat die falsche Lesart מִחַיִּי.

Aeons angekündigt“ j. Keth. 35^a; יְהִי מְבָשֶׁר שְׁבֵן הָעוֹלָם הַבָּא הוּא „er erhalte die Botschaft, dass er ein Sohn des zukünftigen Aeons ist“ j. Schek. 47^c (Meir um 180); רוּחַ הַקֹּדֶשׁ מְבַשֶּׁרֶת וְאוֹמֶרֶת „der heilige Geist verkündigt (in der h. Schrift) und spricht“ b. Sot. 11^a, 46^a.

Nahe verwandt ist der Ausdruck מְבַטֵּחַ הוּא שֶׁהוּא בֶן הָעוֹלָם הַבָּא „er ist versichert, dass er ein Sohn des künftigen Aeons ist“ b. Keth. 111^a (Jochanan), oder מְבַטֵּחַ לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא Siphre Deut. 305 Ausg. Friedm. 129^b, vgl. אֲבִיטָהּ לִמְחִסָּן עֲלָמָא דְאַתִּי „du hast mich vergewissert, dass ich den künftigen Aeon erbe“ Trg. Ruth 2, 13; אֲבִיטָהּ לְךָ וְלְאַבּוֹךָ לְעֲלָמָא דְאַתִּי „er hat dich für dich und deinen Vater des künftigen Aeons vergewissert“ b. Sanh. 98^a. Die Ausdrucksweise ist von Bedeutung, weil der neutestamentliche Begriff der „Verheissung“ (ἐπαγγελία, ἐπαγγέλεσθαι) darauf zurückzuführen ist. Vgl. übrigens Jak. 2, 5, wo ἡ βασιλεία Objekt des Verheissens, 1 Joh. 2, 25, wonach ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος Inhalt der Verheissung, und 1 Tim. 4, 9: ἐπαγγελία ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης. Dazu gehört der Ber.R. 76 mehrfach mitgeteilte Satz: אֵין הַבְּטָחָה לְצַדִּיק בְּעוֹלָם הַזֶּה „für den Frommen giebt es keine Versicherung (Verheissung) in diesem Aeon“, und Bar. Ap. 53, 3 „die Verheissung des Lebens darnach“ (syr. מוֹלִכְנָא דְחַיֵּי דְמֵן כֵּן).¹

Die „Gottesherrschaft“ ist somit Inhalt einer „Botschaft“, und nicht ohne weiteres einer „Frohbotschaft“, was dazu stimmt, dass ihre Verkündigung nach Mt. 4, 17, (Mk. 1, 15), vgl. Lk. 24, 47, vor allen Dingen zur Busse führen soll.

Im Alten Testament ist dies vorbereitet durch Stellen wie Jes. 40, 9; 41, 27; 52, 7. Die Baruchapokalypse redet von Heilsbotschaft 46, 6; 77, 12. Später gilt Elias als Heilsverkündiger nach Jer. I Num. 25, 12, Pesikta Rabbati Kap. 35 Schluss, Midrasch Vajjoscha,¹ vgl. Justin, Dial. c. Tryph. c. 8. Dem Messias selbst wird dieselbe Aufgabe zugewiesen in Schir.R. zu 2, 13, Pes. Rabb. Kap. 36, Trg. Ech. 2, 22, von Eleazar ben Kalir in „Az milliphe bereschith“.²

Als Inhalt eines Auftrags Jesu an seine Jünger findet sich κηρύσσειν τὴν β. τ. θ. Lk. 9, 2. Nur κηρύσσειν hat Markus 3, 14, während Mt. 10, 7 (vgl. Lk. 10, 9) die Beauftragung lautet:

¹ A. Jellinek, Beth ha-Midrasch I 54. — D. Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei 196. 201, citiert auch b. Erub. 43^b, b. Pes. 13^a, Deb. R. 3, wo aber von Heilsverkündigung Elia's nichts gesagt wird.

² S. meine Schrift „Der leid. u. d. sterb. Messias der Synagoge“ 73.

κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Die letztere Form der Beauftragung wäre in Jesu Mund am leichtesten vorauszusetzen. Als eine Abkürzung derselben ist zu begreifen κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον Mt. 24, 14 (Mk. 13, 10); 26, 13 (Mk. 14, 9). Das letztere würde auf **בְּשׂר בְּשׂוֹרְתָא** zurückzuführen sein, vgl. **בְּשׂוֹרְתָא טְבָתָא אֶתְבְּשְׂרָתָא** „eine gute Botschaft hast du erhalten“ Ech.R. I 31 und samaritanisch **הָרָא בְּסִרְתָּה דְּאַנָּה מְבִסֵּר לָךְ** „diese Botschaft, die ich dir verkündige“ Marka, Tod Mose's 26. Auch wo εὐαγγέλιον nicht steht, wäre für κηρύσσειν **בְּשׂר** nicht unmöglich. Doch steht auch zur Verfügung das noch unmittelbarer entsprechende Aphel **אַכְרִיז**,² welches von **כְּרִז** = **κήρυξ** denominiert sein wird. Es wird schon Dan. 5, 29 angewendet und steht z. B. j. Ber. 7^c von einer Ankündigung, welche in der Synagoge ausgerufen werden soll. **קָרָא** steht zwar Lev. 25, 10, Jes. 61, 1 nach dem Hebräischen im Targum für „ausrufen“. Aber anderwärts scheint **קָרָא** in der jüdisch-aramäischen Litteratur nur für „herbeirufen, nennen, lesen“ gebraucht zu werden.

διαγγέλλειν τὴν β. τ. θ. findet sich Lk. 9, 60, fehlt aber in der Parallele Mt. 8, 22. Es ist wohl nur griechische Variante zu κηρύσσειν, sodass ein besonderer aramäischer Ausdruck nicht notwendig entsprechen muss. Sonst wäre **אַוֵּרַע** „bekannt machen“ vorzuschlagen, welches im Danielbuch, in den Briefen Gamliel's³, j. Ber. 7^c, j. Ned. 40^a, Vaj.R. 25 in dieser Bedeutung nachzuweisen ist.

Erwähnt sei noch das Lk. 9, 11 in der Erzählung vorkommende **λαλεῖν περὶ τῆς β. τ. θ.**, wofür Mk. 6, 34 nur **διδάσκειν πολλά** bietet. Ein durch Tradition feststehender Ausdruck liegt hier offenbar nicht vor. Aramäisch wäre **מִלַּל בְּמַלְכוּתָא דְּשָׁמַיָא** befremdlich, zumal das in den Targumen so häufige **מִלַּל** anderwärts auffallend selten ist. Ich finde **מִלַּל** nur Ber.R. 32. 47, b. Sot. 35^a, pass. **אַתְמַלֵּל** j. Schek. 50^a.⁴ **אַשְׁתַּעֵי**, eigentl. „erzählen“, wird Vaj.R. 34, b. Jom. 9^b, b. Sot. 35^a statt dessen gebraucht. Eher liesse sich erwarten **בְּ תַנִּי** „unterrichten in“, was ebenfalls Vaj.R. 34 vorkommt,⁵ vgl.

¹ Als indet. Form findet sich an derselben Stelle **בִּסְרָה** (**בְּסִרְתָּה**), wonach **בְּסִרְתָּא** als det. Form zu erwarten.

² Auch das Peal **כְּרִז** scheint vorzukommen, s. Koh.R. 7, 11, Marka, Tod Mose's 12.

³ S. meine Schrift „Aram. Dialektproben“ 3.

⁴ Doch ist hier der Sinn von **דַּמְתַּמְלִלִין בַּעֲלָמָא** nicht recht verständlich.

⁵ Vaj.R. 34 steht **תַּנֵּן** „lernen“ neben **תַּנִּי** „lehren“. Aber **תַּנִּי** heisst auch „erzählen“ j. Maas. sch. 55^c.

hebr. שְׁנָה für religiöse Belehrung jeder Art (z. B. Ab. d. R. Nathan 18).

Besonderer Schwierigkeit unterliegt das hier zu erwähnende πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς (ἐν) τῇ βασιλείᾳ (oder εἰς τὴν βασιλείαν) τῶν οὐρανῶν, Mt. 13, 52. Ein Verbum, welchem μαθητεύειν in der hier vorliegenden Bedeutung im Jüdisch-Aramäischen (oder Hebräischen) entspräche, giebt es nicht. Man könnte dafür nur setzen: כָּל סִפְרָא דְּהוּא תַלְמִיד לְ(ב) מַלְכוּתָא דְּשָׁמַיָא „jeder Schriftgelehrte, welcher Schüler des Gottesregiments ist“. Aber wahrscheinlich gehört der Ausdruck dem griechisch schreibenden Schriftsteller an. Kein Äquivalent im Munde Jesu ist dann zu suchen.

Über den Ausdruck ὁ λόγος τῆς βασιλείας s. oben S. 78f. — τὰ μυστήρια τ. β. τ. ο. Mt. 13, 11 (vgl. Mk. 4, 11, Lk. 8, 10) wäre aramäisch רְוִי מַלְכוּתָא דְּשָׁמַיָא, vgl. Bar. Ap. 81, 4: „er machte mir bekannt das Geheimnis der Zeiten“ (syr. אודעני רזא דזבנא). Später ist auch das griechische Wort von den Juden Galiläas verwandt worden, s. מְלָה דְּמַסְטִירִין „Geheimnis“ Ber.R. 74. Es ist bezeichnend, dass nach Pes. Rabb. 14^b die Mischna das die Juden als Söhne Gottes erweisende „Geheimnis“ (מַסְטִירִין) Gottes ist, welches er ihnen, nicht den Christen in Verwahrung gegeben hat.

2) Die Gottesherrschaft wird als ein eintretender Zustand betrachtet, als Subjekt der Verba ἐγγίξιν, ἐγγὺς εἶναι, φθάνειν, ἔρχεσθαι, ἀναφαίνεσθαι.

a) nahe sein (ἐγγίξιν, ἐγγὺς εἶναι).

Neben ἤγγικεν (ἤγγικε) Mt. 4, 17 (Mk. 1, 15); 10, 7 (Lk. 10, 9); Lk. 10, 11 findet sich ἐγγὺς ἐστίν Lk. 21, 31, wo die Parallelen Mk. 13, 29, Mt. 24, 33 indes nicht β. τ. θ. als Subjekt haben. Beides lässt sich aramäisch ausdrücken. ἤγγικεν wäre קָרַב, oder קָרַב mit oder ohne לְמִיתִי, womit zu vergleichen Targ. Ech. 4, 18: קָרַב סוֹפְנָא „es ist genaht unser Ende“, und Targ. Jes. 13, 22: קָרִיב לְמִיתִי עֵדֶן „es naht die Zeit“. Für ἐγγὺς ἐστίν lässt sich hinweisen auf Deut. 32, 35 Onk. קָרִיב יוֹם, Jer. I קָרִיב הוּא יוֹמָא, Jer. II קָרִיב פֶּרְקָנִי לְמִיתִי „nahe ist meine Erlösung“, auch Bar. Ap. 23, 7 (syr. Übers.): קָרִיב הוּא פּוֹרְקָנִי דְּנַאֲתִי. Danach wäre hier etwa vorauszusetzen: קָרִיבָה מַלְכוּתָא דְּשָׁמַיָא לְמִיתִי. — Diese Ausdrucksweise liegt näher als das aramäische מָטָא „anlangen“, worauf man sonst zurückgehen könnte. Die Targume pflegen dies für hebr. בּוֹא zu setzen, wenn dies das Eintreffen eines Termins bezeichnen soll, s. z. B. Targ. Ez. 7, 2. 6. 7. 12;

Am. 8, 2; Jo. 2, 1 und Cant. 7, 13 (hier: מָטָא וּמִן פְּרָקָנָא „gekommen ist die Zeit der Erlösung“).

b) kommen (φθάνειν, ἔρχεσθαι).

Auf das soeben unter a genannte מָטָא muss man zurückgehen für ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς Mt. 12, 28 (Lk. 11, 20). מָטָא עַל heisst Dan. 4, 21 „über jemand kommen“, sodass er sich nicht entziehen kann, Theod. ἔφθασεν ἐπὶ τινα. Auch dies kann mit מָטָא פּוֹרְעָנוֹת קָצָא לְמִיתִי עַל verbunden werden nach Trg. Ez. 7, 2: „eingetroffen ist die Strafe des Endes zu kommen über“.

ἔρχεσθαι wird von der Gottesherrschaft ausgesagt im Herrengebet Mt. 6, 10 (Lk. 11, 2), sonst Lk. 17, 20; 22, 18 (wo die Parallelen Mt. 26, 29, Mk. 14, 25 sich anders ausdrücken); Mk. 9, 1 (anders Mt. 16, 28, Lk. 9, 27). Dazu lässt sich vergleichen Bar. Apok. 44, 12; „es kommt — — der neue Aeon“ (syr. מָטָא חַדְתָּא — — אַתָּא); Targ. Mich. 4, 8: לְךָ עֲתִידָא מְלָכוּתָא לְמִיתִי „zu dir wird die Königsherrschaft kommen“, und Mk. 11, 10: εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυεὶδ.

c) erscheinen (ἀναφαίνεσθαι).

Das von dem Erzähler Lukas (19, 11) allein vertretene ἀναφαίνεσθαι ist der von den Targumen in Verbindung mit מְלָכוּתָא דְּיִי mit Vorliebe gebrauchte Ausdruck (s. oben S. 83), der uns auch Assumpt. Mos. 10, 1 und Bar. Apok. 39, 7 (hier von der Herrschaft des Messias)¹ begegnet. Zu dem S. 83 aus Midrasch Schir ha-Schirim mitgeteilten Ausspruch ist als Parallele zu stellen das Wort aus Agadath Schir ha-Schirim VI 10²: „Wie der Kreislauf von Sonne und Mond sich öffentlich vollzieht, so wird die Herrschaft des Messias, wenn sie erscheint, öffentlich der Welt erscheinen“ (כְּשֶׁתִּגָּלָה מְלָכוּת הַמָּשִׁיחַ תִּגָּלָה בְּפָרְהָסָא) (לְעוֹלָם). Die Seltenheit des Ausdrucks in Jesu Munde zeigt, dass es der von ihm vorwiegend gebrauchte jedenfalls nicht war.

Über den Ausdruck ἐν τὸς ὑμῶν ἐστίν Lk. 17, 21, s. am Schlusse von Nr. I.

3) Die Gottesherrschaft wird ebenfalls als eintretender Zustand betrachtet als Objekt der Verba ἰδεῖν und προσδέχεσθαι.

a) sehen (ἰδεῖν).

Bei Lukas (9, 27) redet Jesus von einem „sehen“ (ἰδεῖν) der Gottesherrschaft. Mk. 9, 1 heisst es, dass man die Gottesherr-

¹ syr. תתגלא רישיתה דמשיחי „es wird offenbar werden die Herrschaft meines Gesalbten“.

² Jew. Qu. Review VII (1895) 157.

schaft mit Macht kommen sehe. Das erstere ist dem zweiten nicht gleichbedeutend; denn „die Gottesherrschaft sehen“ heisst „sie als Teilnehmer erleben“, wie **רָאָה לְעֵתִיד לְבוֹא** j. Sanh. 29^c (Barajta) heisst „den zukünftigen Aeon als Teilhaber erleben“. S. auch die weiter unten aufgeführte Redensart **רָאָה בְּנִחְמָה** „die Tröstung sehen“. Nicht ganz so ist gemeint Trg. Jes. 53, 10: **יִתְּחוּן בְּמַלְכוּת מְשִׁיחָהוּן** „sie (die entsündigten Israeliten) werden sehen die Herrschaft ihres Messias“, und der Satz in einer alten Keduscha für das Morgengebet des Sabbats¹: **עֵינֵינוּ תִּרְאֶינָה בְּמַלְכוּתְךָ** „unsere Augen mögen deine (Gottes) Königsherrschaft sehen“. Denn hier ist doch nicht an eigene Anteilnahme an der erscheinenden Herrschaft gedacht. Von blossem Schauen der Zukunft redet auch Bar. Ap. 51, 8: „Sie werden schauen den Aeon, der ihnen jetzt unsichtbar ist, ja schauen die Zeit, welche jetzt vor ihnen verborgen“ (syr. **חֲזִין גַּר הוּא עֲלֵמָא דְּלֹא מִתְחַזָּא לְהוֹן הַשָּׁא וְנִחְוִין לִזְבְּנָא** (דהשא כסא מנהון).

b) hoffen (*προσδέχεσθαι*).

Nach der evangelischen Erzählung Mk. 15, 43 (Lk. 23, 51) ist die Gottesherrschaft auch Gegenstand eines „Hoffens“ (*προσδέχεσθαι*), wie man nach Lk. 2, 25. 38 auch auf die Tröstung Israels oder die Erlösung Jerusalems „hofft“. Hier ist **סָבַר** das entsprechende aram. Wort, s. Onk. Gen. 49, 18; Trg. Jes. 30, 18; 64, 3; Hab. 2, 3, vgl. das in späte Teile des Alten Testaments eingedrungene **שָׁבַר**, LXX Dan. 7, 25 *προσδέξεται* für aram. **סָבַר**, sowie das Subst. **סְבָרָא** „Hoffnung“ Ber.R. 53. Das Pael **סָבַי** kommt sowohl in den jerus. Targumen zum Pentateuch als im Evang. Hieros. für „hoffen, erwarten“ vor.² Ich vermag aber weder dies noch **סָבַר** selbst aus der jüdisch-galil. Litteratur³ zu belegen.

Anmerkung. Der Ausdruck „hoffen auf die Tröstung Israels“ hat seine Parallele an Bar. Ap. 44, 7: „ihr werdet die Tröstung Zions sehen“ (syr. **תִּחְוִין בְּבוֹיָא דְּצִיּוֹן**), und an dem targumischen **מְחַמְדִּין לְשָׁנֵי נְחֻמָּתָא** „die sich sehnen nach den Jahren der Tröstungen“ Trg. 2 Sam. 23, 4, Jerem. 31, 6, wobei nach Trg. 2 Sam. 23, 1 **יְמֵי נְחֻמָּתָא** „die Tage der Tröstungen“ dasselbe sind wie **סוֹף עֲלָמָא** „das Ende des Aeons“. Eine b. Schebu. 34^a schon Schimeon ben Schetach (100 v. Chr.) in den Mund gelegte Beteuerungsformel, welche j. Keth. 35^c von Eleazar ben Zadok

¹ Seder Rab Amram I 10^b.

² Späthebräisches **צָפָה** „hoffen“ ist damit zusammen zu stellen.

³ **סָבַי** Vaj.R. 34 heisst nicht „hoffe auf mich“, sondern nach dem beigefügten **אֶסְתַּכֵּל בִּי** — „schaue auf mich!“

(um 100 n. Chr.) gebraucht wird,¹ lautet: אֶרְאֶה בְּנִחְמָה „ich werde die Tröstung sehen!“ und eine Barajta lässt b. Taan. 11^a über denjenigen, welcher sich in der Zeit der Not von der Gemeinde trennt, das Urteil aussprechen: אַל יֵרְאֶה בְּנִחְמָת הַצָּבוּר „er soll die Tröstung der Gemeinde nicht sehen!“ S. auch Trg. Jes. 4, 3: יִחְוֶי בְּנִחְמָת יְרוּשָׁלַם „er wird die Tröstung Jerusalems sehen“, und 33, 20: עֵינֶיךָ יִחְוֶון בְּנִחְמָת יְרוּשָׁלַם „deine Augen werden die Tröstung Jerusalems sehen“. „Tröstung“ ist hier überall nicht die Auferstehung, sondern die Erlösung in ihrem ganzen Umfang, vgl. oben S. 71f.

4) Die Gottesherrschaft ist eine Zuständlichkeit, innerhalb deren Menschen sich befinden.

a) zu Tische sitzen, Brot essen (ἀνακλίνεσθαι, ἄρτον φαγεῖν).

Man kann die Erzväter und alle Propheten als in der Gottesherrschaft anwesend „sehen“, Lk. 13, 28. Doch zeigt der Zusammenhang der Stelle wie die Parallele Mt. 8, 11, dass es sich hier nicht um einen stehenden Ausdruck handelt. Eher ist dies anzunehmen von dem „zu Tische liegen“ (ἀνακλίνεσθαι) in der Gottesherrschaft Mt. 8, 11 (Lk. 13, 29), vgl. ἀνάκεισθαι im Gleichnisse vom Hochzeitsmahle Mt. 22, 10. 11 und die Eulogie eines Tischgenossen Jesu (Lk. 14, 15): μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ β. τ. θ. Vom Trinken in der Gottesherrschaft redet Jesus Mt. 26, 29 (Mk. 14, 25, Lk. 22, 18), von der Erfüllung des Passah daselbst Lk. 22, 5.

Dass man in der Heilszeit Mahle abhalten wird, ist mehr vorausgesetzt als gesagt in den alten Erzählungen von Leviathan und Behemoth, welche einst den Frommen als Nahrung dienen werden. Davon redet zuerst ein alter Bestandteil der Baruchapokalypse (29, 4), dann das Henochbuch (60, 7—9. 24) und der 4te Esra (6, 49—52). Etwas Anderes ist es, wenn die Heilszeit ähnlich wie bei Jesu mit einem Mahle nur verglichen wird. Das besagt ohne Bild nur, dass die Heilszeit Freude und Genuss bringt. So sagt der slavonische Henoch (42, 5),² dass die Engel Adam und die Patriarchen in das Paradies einführen werden, „wie man die ladet, mit welchen man Feste zu feiern liebt“, und dass diese dann „mit Freuden harren seines Festes, der Ver-

¹ S. Bacher, Ag. d. Tann. I 52.

² Nach der Ausgabe v. Morfill und Charles, Oxford 1896.

gnügung und des unermesslichen Reichtums und der Freude und Wonne im Licht und des ewigen Lebens.“ Um 120 n. Chr. redet Akiba von einem „Mahle“ (מַעֲדָה), mit welchem der gegenwärtige Aeon abschliesst (Ab. III 16), und vergleicht Jakob den künftigen Aeon mit einem „Speisesaal“ (מִטְבָּח), in welchen man aus dem „Vorgemach“ (פְּרוּזְדוֹר) dieses Aeons eingeht (Ab. IV 16), ein Bild, welches Tosephta Ber. VII 21 wiederkehrt. Erst aus späterer Zeit haben wir Zeugnisse von einem wirklichen Mahle, welches Gott den Frommen bereitet, dem „Mahle des Paradieses“ (הַמַּעֲדָה שֶׁל בְּנֵי עֵדֶן).¹ Damit wird dann auch die Sage von Behemoth und Leviathan kombiniert. Ausführliche Schilderungen dieses Mahles finden sich in *Jellinek's* Beth ha-Midrash III 76, V 45f., VI 150ff. Zu beachten ist die Stelle im Eliabuche (a. a. O. III 67)²: אֲנִי רוֹאֶה אֲבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב וְכָל הַצְדִּיקִים יוֹשְׁבִים „ich sehe Abraham, Isaak und Jakob und alle Frommen sitzen“, und Trg. Koh. 9, 7, wo Gott zu jedem Frommen sagt: אֵוִיל מְעוֹם בְּחֶדְוָא לְחֶמֶךְ — „auf, genieße mit Freuden dein Brot — und trinke fröhlichen Herzens den Wein, der dir bewahrt ist im Paradiese“. S. auch Trg. Ruth 2, 12: לְמַהְיֵי חֶלְקֶךָ: עִם שָׂרָה וְרֵבֶקָה וְרַחֵל וְלֵאָה „dass dein Teil sei mit Sara und Rebekka und Rahel und Lea.“

Aus den Evangelien ist zu entnehmen, dass der Gedanke an ein wirkliches Mahl der Frommen schon alt ist. Auch für Jesus war dies Mahl kein blosses Bild. Aber er redet bildlos davon doch nur, um auf die Gemeinschaft hinzuweisen, welche einst die Frommen aller Zeiten geniessen. Nie hat er das Mahl als solches angekündigt. Auch bei der „Sättigung“ in der Gottesherrschaft, von welcher Mt. 5, 6 (Lk. 6, 21) die Rede ist, wird nicht an ein Mahl gedacht. Sie ist vielmehr nach Jes. 65, 13ff. bildlich von der vollen Befriedigung der jetzt Mangel Leidenden gemeint.

Die Bestimmung der hier anzuwendenden aramäischen Ausdrücke ist nicht ohne Schwierigkeit. Für „zu Tische liegen“ braucht das Späthebräische³ הִסֵּב. Dem entspricht das targumische אִסְתַּח, s. z. B. Onk. Gen. 37, 25: וְאִסְתַּחוּ לְמִיכָל לְחֶמֶא „und sie liessen sich nieder um zu essen“. Beides heisst an sich nur „eine Tafelrunde bilden“. Nach dem galiläischen Dialekt des pal. Talmud

¹ Schem.R. 45 (*Assi*), s. auch *Hamburger*, Real-Encyclopädie f. Bibel u. Talm. II 1312 ff.

² S. auch *M. Buttenwieser*, Die hebr. Elias-Apokalypse (1897) 25. 66.

³ So schon Hohesl. 1, 12 מִסֵּב „Tafelrunde“.

(s. Ber. 12^b, Taan. 66^a) und nach dem Christlich-Palästinischen war später רָבַע „sich lagern“ das hierfür übliche Wort.

Für „essen“ ist אָכַל ein gemeinaramäischer Ausdruck. „Speisen, eine Mahlzeit halten“ könnte mit קָעַר wiederzugeben sein, obwohl der gal. Dialekt und das Christl. Paläst. נָגַם dafür anwenden. „Brod essen“ für blosses „essen“ findet sich im Alten Testament und danach auch in den Targumen öfters, s. Gen. 37, 25, Ex. 2, 20, 2 Sam. 9, 7, in den Evangelien Mt. 15, 2; Mk. 3, 20; 7, 2. 5; Lk. 14, 1.¹ In der späteren jüdischen Litteratur finde ich nur wenig Beispiele. b. Ber. 42^b wird aufgefordert: נִיכּוֹל לְהֵאָמַר „lasst uns essen!“, und b. Bab. mez. 86^b sagt der Palästinenser Tanchum bar Chanilaj von Mose, dass er auf dem Sinai nicht „Brot ass“, während die Engel bei Abraham „Brot assen“. Dass der babylonische Volksausdruck כָּרַךְ רִיפָתָא (eigentl. „Brot wickeln“) für „essen“ hierher nicht passt, versteht sich von selbst. Ber.R. 82 wird ein Ausspruch Jehoschua's² (um 100 n. Chr.) mitgeteilt, wonach der Fromme satt werden soll „vom Brote des künftigen Aeons“ (מִלֶּחֶמֶת שְׁלֵעוֹלָם הַבָּא). Aber die Erwähnung des Brotes ist hier durch Prov. 28, 19 veranlasst und somit nicht auf eine gangbare Redeweise zu schliessen. Dagegen ist zu erwähnen die alte Redensart עָבַד לֶחֶם „ein Mahl anstellen“ Dan. 5, 1, hebr. עָשָׂה לֶחֶם Pred. 10, 19, was allerdings die spätere rabbinische Litteratur nicht mehr so anwendet. Die Seligpreisung dessen, der in der Gottesherrschaft „Brot isst“, würde aramäisch wiederzugeben sein: טוֹבוּתִי דְּאָכִיל לְחֵמָא בְּמַלְכוּתָא דְּשַׁמְיָא. Auffallend ist dabei, dass der Ausdruck „Gottesherrschaft“ hier von einem Anderen in dem bei Jesu üblichen Sinne gebraucht wird, ohne dass Rede Jesu dazu unmittelbaren Anlass gegeben hätte. Ein bei den Juden üblicher Ausdruck, etwa בְּעָלְמָא דְּאַתִּי „im künftigen Aeon“, wäre hier einzusetzen.

b) grösster, kleinster sein (ὁ μικρότερος, ἐλάχιστος, μείζων, μέγας).

Die Gerechten glänzen in der Gottesherrschaft wie die Sonne nach Mt. 13, 43 gemäss Dan. 12, 3. Da aber Dan. 12, 3 auch die Sterne zum Vergleiche herangezogen sind, schliesst dies wie Paulus³ und Jehuda I⁴ ausgeführt haben, nicht aus, dass der Glanz ein verschiedenartiger ist und somit Rangstufen unter den

¹ Vgl. Joh. Vorstius, De Hebraismis Novi Testamenti II 255 ff.

² S. Bacher, Ag. d. Tann. I 190.

³ 1 Kor. 15, 41.

⁴ S. weiter unten.

Gerechten vorhanden sind. Man kann in der Gottesherrschaft $\delta \muικρότερος$ Mt. 11, 11 (Lk. 7, 28) oder $\epsilonλάχιστος$ Mt. 5, 19 d. h. der „Kleinste“ sein, aber auch der „Grösste“ ($\delta \muείζων$) Mt. 18, 1 (wo aber die Parallelen Mk. 9, 34, Lk. 9, 46 nur von dem Grössten unter den Jüngern Jesu reden), oder „ein grosser“ ($\muέγας$) Mt. 5, 19.

Das erinnert an Jehoschua ben Levi (um 250), nach welchem es Menschen giebt, welche in diesem Aeon „geschätzt“ (יְקָרִים) sind, aber in jenem Aeon „geringgeachtet“ (קְפִיִּים , eigentl. „oben aufschwimmend“),¹ und an seinen Sohn Joseph, welcher im Sterben eine „verkehrte Welt“ (עוֹלָם הַפּוֹךְ) sah, in welcher sich „Oberste zu unterst und Unterste zu oberst“ ($\text{עֲלִיוֹנִים לְמַטָּה וְתַתְּיוֹנִים לְמַעְלָה}$) befinden, was aber auf seinen Vater keine Anwendung finden soll.² Schimeon ben Azzaj (um 110) sagte³: „Wer sich um der Thora willen selbst zum Narren macht, wird zum Schluss erhöht.“ Ähnlich lehrte auch später Jirmeja⁴: „Wer sich um der Worte des Gesetzes willen in diesem Aeon erniedrigt, wird gross gemacht im zukünftigen.“ Nach Jonathan ben Eleazar (um 240 n. Chr.)⁵ wissen alle, dass es im künftigen Aeon Grosse und Kleine geben wird, nur wird im gegenwärtigen Aeon nicht erkannt, wer gross und wer klein ist. Nach einer aramäischen Erzählung⁶ fürchtet eine Frau, dass die Empfangnahme eines himmlischen Geschenkes in diesem Aeon die Stellung in jenem beeinträchtigt, sie veranlasst deshalb die Zurückgabe. Als allgemein anerkannte Wahrheit galt der Satz⁷: $\text{כָּל צַדִּיק וְצַדִּיק יֵשׁ לוֹ עוֹלָם בְּפָנָי עֲצָמוֹ}$ „jeder Fromme hat (nach dem Tode) seine Welt für sich.“ Damit stimmt Jehuda I (um 200) überein, wenn er erklärt (Siphre zu Dt. 11, 21, Ausg. Friedm. 83^a), dass die Frommen dereinst verschiedene Rangstufen haben werden, ohne einander zu beneiden, so wenig als die Sterne trotz ihres verschiedenen Glanzes dies thun. Von einer besonders hochstehenden dritten Klasse der Frommen ist j. Chag. 77^a die Rede. Nach der Meinung des pal. Talmud (ebenda) sollen sieben solcher Klassen bestehen, was auch anderwärts⁸ bezeugt ist.

¹ b. Pes. 50^a.

² a. a. O. und b. Bab. b. 10^b, s. *Bacher*, Ag. d. pal. Amoräer I 187, II 105.

³ Ber.R. 81, b. Ber. 63^b, s. *Bacher*, Ag. d. Tann. I 416.

⁴ b. Bab. m. 85^b.

⁵ Pesikta Rabb., Ausg. Friedm. 198^b, vgl. *Bacher*, Ag. der pal. Am. I 87.

⁶ Ruth R. 3, 1, vgl. Schem.R. 52.

⁷ Vaj.R. 18, vgl. Ruth R. 3, 1.

⁸ Siphre, Ausg. Friedm. 67^a, Vaj.R. 30, Midr. Tehill. 16, 12, vgl. *Bacher*, Ag. d. Tann. I 19. 44.

Jesus hat in ähnlicher Weise an verschiedene Stufen unter den Teilnehmern an der Gottesherrschaft gedacht. Aber der Grundsatz, nach welchem diese Stufen verteilt werden, ist nicht der der Rabbinen.

Da das Aramäische keinen Superlativ hat, steht für „der Kleinste“, „der Grösste“ nur **וְעִירָא**, **רַבָּא** zur Verfügung. Zwischen **ὁ μείζων** Mt. 18, 1 und **μέγας** Mt. 5, 19 besteht nur der Unterschied, dass man im ersten Falle **רַבָּא**, im zweiten **רַב** voraussetzen hat. Zum Ausdruck vergleiche man **רַבְתָּה** l. **רַבִּיתָא**, **וְעִירָא** „Grosses“, „Kleines“ j. Keth. 29^c, und **רַבָּה דְּהוֹה בִּינְיָהוֹן** „der grösste von ihnen“ Ber.R. 38.

c) die Söhne der Herrschaft (**οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας**).

Hier ist noch zu erwähnen der Matthäus allein eigene Ausdruck **οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας** Mt. 8, 12; 13, 38. Über den Wegfall von **τῶν οὐρανῶν** s. oben S. 78f. Der „Sohn“ ist als solcher derjenige, der dem Hause des Vaters durch die Geburt von der Gattin desselben angehört. Aber der Gedanke, dass der „Sohn“ im Unterschiede von dem Sklaven der Rechtsnachfolger des Vaters ist, der „Erbe“, liegt doch dem Altertume so nahe, dass der Begriff des „Sohnes“ den des „Erben“ fast unmittelbar in sich schliesst, vgl. Mt. 21, 38 (Mk. 12, 7, Lk. 20, 14), Röm. 8, 17, Gal. 4, 7. Die „Söhne der Gottesherrschaft“ sind somit die ihr durch ihre Geburt angehörenden, welche dadurch ein naturhaftes Recht auf ihren Besitz haben. In diesem Sinne ist Mt. 8, 12 von den „Söhnen der Herrschaft“ die Rede, welche aus ihrem Bereiche ausgestossen werden. — Mt. 13, 38 dagegen stehen die **υἱοὶ τῆς βασιλείας** neben den **υἱοὶ τοῦ πονηροῦ**. Hier sind die „Söhne“ diejenigen, welche die Art des Vaters an sich tragen. Die Söhne der Gottesherrschaft sind somit die ihr wesensverwandten Menschen, die „Gerechten“ (**δίκαιοι**), vgl. V. 43. Dazu gehört **οἱ υἱοὶ ὁμῶν** (**τῶν Φαρισαίων**) Mt. 12, 27 (Lk. 11, 19), **υἱοὶ τῶν φονευσάντων τοὺς προφῆτας** Mt. 23, 31, **υἱὲ διαβόλου** Apg. 13, 10, **בֶּן הַמְרֹצֶחַ הַזֶּה** „dieser Sohn eines Mörders“ 2 Kön. 6, 32, **קְנָאִי בֶּר קְנָאִי** „Eiferer Sohn eines Eiferers“ Vaj.R. 33, **בֶּר פִּתְחִין** „Sohn von Geringen“ j. Sanh. 30^c. An die zuerst genannte Ausdrucksweise erinnert der nicht seltene Ausdruck **בֶּר עֲלָמָא דְּאַתִּי** „ein Sohn des künftigen Aeon“ b. Taan. 22^a; hebr. **בֶּן הָעוֹלָם הַבָּא** b. Pes. 8^a, b. Bab. b. 10^b, j. Schek. 47^c, **בְּנֵי הָעוֹלָם** j. Ber. 13^d, **בְּנֵי הָעֲלִיָּה** „die Söhne des Söllers“ (der himmlischen Welt) b. Sukk. 45^b. So wird derjenige bezeichnet, der sichere Anwartschaft auf den künftigen Aeon hat. — Dagegen

sind **בְּנֵי מְלָכוּתָא** Trg. Koh. 5, 8 die Bürger eines schon bestehenden Reiches, **בְּנֵי קְרָתָא** j. Taan. 66^c die Bewohner einer Stadt, **בְּנֵי הַחֲפָה** j. Sukk. 53^a die Teilnehmer an einer Hochzeit, vgl. οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος Mt. 9, 15, οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου Lk. 16, 8.

5) Die Gottesherrschaft ist eine Zuständlichkeit, in welche Menschen gelangen, von der auch ein Ausschluss erfolgen kann.

a) gelangen (εἰσερχεσθαι, εἰσπορεύεσθαι).

Zur Gottesherrschaft kann man „gelangen“ (εἰσερχεσθαι εἰς) nach Mt. 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23f. (Mk. 10, 23ff., Lk. 18, 24 εἰσπορεύεσθαι, 25); 23, 13, vgl. Lk. 11, 52; Mk. 9, 47; 10, 15 (Lk. 18, 17). Damit gleichbedeutend ist das Gelangen „zum Leben“ (εἰς τὴν ζωὴν) Mt. 18, 8 (Mk. 9, 43. 45), 9; 19, 17, und im Gleichnisse „zur Freude des Herrn“ (εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου) Mt. 25, 21. 23, und „durch die enge Pforte“ (διὰ τῆς στενῆς πύλης) Mt. 7, 13 (Lk. 13, 24). Verwandt ist das „Gelangen zu seiner Herrlichkeit“, das Jesus Lk. 24, 26 von sich selbst aussagt. Man kann auch „nicht fern“ (οὐ μακράν) sein von der Gottesherrschaft Mk. 12, 34. — Über βιάζεσθαι εἰς τὴν β. τ. θ. Lk. 16, 16 wird unten besonders gehandelt werden.

εἰσερχεσθαι εἰς τὴν β. τ. θ. hat seine jüdische Parallele an **לְעָלְמָא דְּאַתָּה** „zum künftigen Aeon gelangen“ b. Chag. 15^b, b. Sanh. 98^a. 105^a, hebr. **בּוֹא לְעוֹלָם הַבָּא** b. Sanh. 110^b (Barajta), Tos. Sanh. XIII 1 (Jehoschua ben Chananja um 120), **בּוֹא לְעָתִיד** j. Sanh. 29^c, vgl. das causative **אַתָּה לְעָלְמָא דְּאַתָּה** „zum künftigen Aeon bringen“ b. Taan. 29^a, hebr. **הֵבִיא לְעוֹלָם הַבָּא** (Eleazar ben Azarja um 110 n. Chr.) Siphre Ausg. Friedm. 73^b.¹ Ganz ungewöhnlich ist **עָלְמָא לְחַיִּי** „eingehen zum ewigen Leben“ Trg. Ps. 40, 8.² Danach ist die oben angewandte Übersetzung „gelangen zu“ dem Originale entsprechender als „eingehen in“.

Anders steht es nur mit: εἰσελθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης Mt. 7, 13 (vgl. Lk. 13, 24). Hier muss notwendig **עָל** „hineingehen“ vorausgesetzt werden. Die Aufforderung lautet also: **עָלֵי בְּתַרְעָא**³ „eingehend durch **עָקָא**, und es ist zu vergleichen **עָלִין בְּתַד תָּרַע** „eingehend durch

¹ S. Bacher, Ag. d. Tan. I 221. Bab. mez. II 11 hat **לְחַיִּי הָעוֹלָם הַבָּא**.

² Übrigens heisst auch „hineinkommen in“ gewöhnlich **עָל**, s. j. Pea 21^a, Vaj.R. 37, seltener **בָּ** **עָל**, s. j. Sanh. 21^b, und **עָל** j. Taan. 66^c. Selbst „fallen in“ heisst **לְנַפֵּל** j. Maaser. 52^a.

³ galil. **עָלִין**.

eine Thür“ j. Sabb. 17^b und עאל בקדא נקבא „er schlüpfte durch jenes Loch“ Koh.R. 5, 14.

Der Gedanke, dass man durch Leiden und Selbstaufopferung zum künftigen Aeon gelange, ist den Juden nicht fremd. Das vierte Esrabuch redet 7, 13ff. von der Schwierigkeit des Gelangens zum künftigen Aeon und vergleicht damit V. 7 den schmalen, zwischen Feuer und Wasser hindurchführenden Zugang zu einer mit kostbaren Gütern erfüllten Stadt. Vaj.R. 30 sagt König David zu Gott: „Zeige mir, durch welches Thor ein Durchschlupf ist zum Leben des künftigen Aeon“ (באיזה פילון מפלש) (לתיי העולם הבא). Darauf antwortete Gott nach Judan: „Wenn du des Lebens bedarfst, bedarfst du der Leiden“ (אם תיים אמה) (צריך וסורין אמה צריך).

Über das „Gelingen zum Leben“ siehe auch Nr. III.

Für das Gelingen „zur Freude des Herrn“ (εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου) Mt. 25, 21. 23 ist darauf hinzuweisen, dass hebr. שמחה „Freude“ auch für „Freudenfest“ gebraucht wird. Dies geschieht schon in späten Büchern des Alten Testaments 2 Chr. 30, 23, Neh. 12, 27. שמחת בית השואבה ist Sukk. V 1 Bezeichnung einer besonderen Festlichkeit am Hüttenfest. „Zur Hochzeit kommen“ heisst Tob. 9, 2 HL¹ בוא בשמחה. Nach j. Mo. k. 80^d soll man שמחה nicht mit שמחה vermischen und darum nicht am Festtage eine Hochzeit anstellen. Deb.R. 9 sagt ein Vater: ich will Wein aufheben „für die Hochzeit meines Sohnes“ (לשמחתו של בני). Die aram. Wiedergabe derselben Erzählung Koh.R. 3, 2 setzt dafür למשתיתיה „für seine Mahlzeit“. Dieser Gebrauch von משתיתיה für „Hochzeitsmahl“ erklärt, wie es kommt, dass Mt. 22, 2 Jesus von einem „Hochzeitsmahle“ (γάμοι) reden kann, während Lk. 14, 16 nur von einem δεῖπνον μέγα weiss. Dagegen ist Lk. 12, 36; 14, 8 bei γάμοι wohl nur an irgend ein Gastmahl zu denken. Jedenfalls käme 12, 36 der Herr nicht von seiner Hochzeit nach Haus, sondern von der eines anderen. שמחתך ist Vaj.R. 28 „deine Hochzeit“, und ebenso wird das entsprechende aramäische Wort חתונה b. Gitt. 68^b für „Hochzeit“ gebraucht. S. auch Pesikt. 193^a: מלך שבאת לו שמחה „ein König, dem ein Freudenfest eintraf“. Danach würde עול לחתונת מרך vom Hörer sicherlich verstanden worden sein „gehe ein zum Freudenfest deines Herrn!“

¹ So bezeichnet M. Gaster die von ihm herausgegebene hebr. Recension des Tobitbuches, s. M. Gaster, Two unknown hebrew versions of Tobit, London 1897.

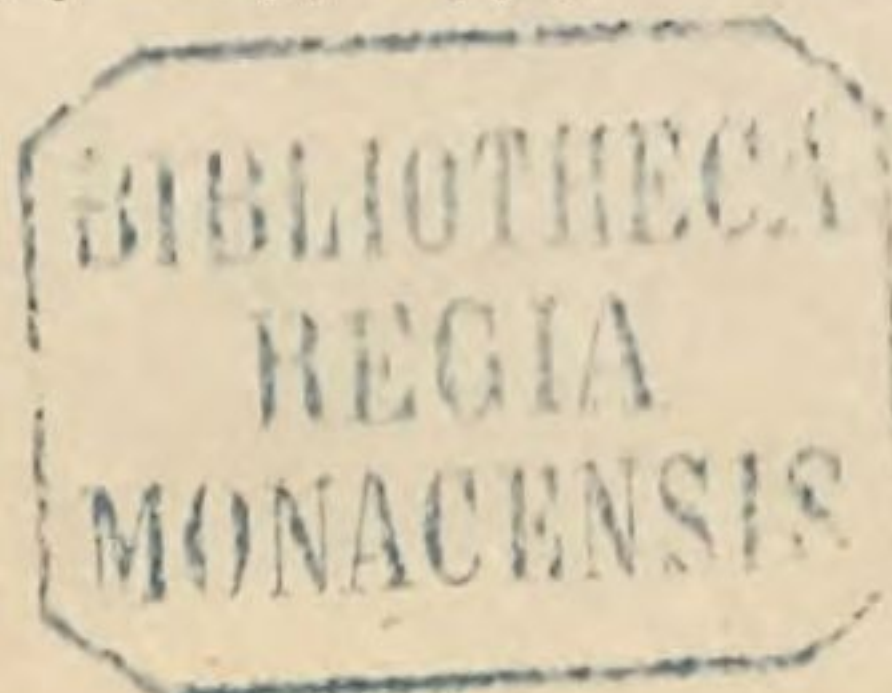
b) einladen (καλεῖν).

Nicht ohne „Einladung“ gelangt man zum Mahle der Gottesherrschaft. Paulus braucht 1 Thess. 2, 12 den Ausdruck: τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ἡμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν. Das berührt sich mit dem „Einladen“ im Gleichnisse vom Mahle Mt. 22, 3f. 8f. 14 (Lk. 14, 16f. 24). Die jüdische Litteratur hat Ähnliches. Der galiläische Amoräer Jochanan (um 260) betont b. Bab. b. 75^b, dass nur „Geladene“ (מְזֻמִּין) zu dem „Jerusalem des künftigen Aeon“ (יְרוּשָׁלַיִם שְׁלֵעוֹלָם הַבָּא) hinaufziehen. Schimeon ben Lakisch (um 260) sagt Midr. Tehill. 14, 7, dass Jakob sich vor allen Erzvätern freut, wenn die „Freude“ für Israel kommt, „weil er zum Mahle geladen ist“ (לִפִּי שֶׁהוּא מְזֻמֵּן לְסַעֲדָה) gemäss Jes. 48, 12 (יִשְׂרָאֵל מְקֻרָא). Etwas anders wird der gleiche Ausdruck aber b. Ab. z. 17^a gemeint sein, wo von dem bussfertigen Eleazar ben Durdaja eine Himmelsstimme sagt, er sei מְזֻמֵּן לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא, d. h. „bestimmt für das Leben des künftigen Aeon“. Eine Himmelsstimme braucht denselben Ausdruck auch von einem Anderen b. Taan. 29^a. Dem entspricht aber Apg. 13, 48: τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Für „einladen“ hat das Onkelostargum nach dem Hebräischen stets קָרָא, s. Gen. 31, 54; Ex. 34, 15; Num. 25, 2, das Prophetentargum z. B. 1 Sam. 9, 24 וּמֵן (וּמִן) wie im Spätthebräischen (s. oben und b. Sabb. 153^a). Der Geladene ist מְזֻמֵּן nach Trg. 1 Sam. 9, 13, 1 Kön. 1, 41. Doch findet sich Koh.R. 7, 8 auch hebr. קָרָא und Vaj.R. 28 das im galiläischen Dialekt mit hebr. קָרָא gleichbedeutende קָרָא, während das Evang. Hier. nur קָרָא anwendet. Mt. 22, 14: πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, könnte danach aramäisch lauten: סְמִיאִין וּמִינִין וְעִירִין בְּחִירִין.

c) geeignet, würdig sein (εὐθετος εἶναι, καταξιωθῆναι).

Man muss aber auch des Eingangs in die Gottesherrschaft würdig sein. Lk. 9, 62 sagt Jesus, wer nicht „geeignet ist für die Gottesherrschaft“ (εὐθετός ἐστιν τῇ β. τ. θ. oder εἰς τὴν β. τ. θ., vgl. Lk. 14, 35: εἰς κοπρίαν εὐθετον). Auch nur bei Lukas (20, 35) findet sich der Ausdruck καταξιωθῆναι τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν, vgl. Apg. 13, 46: ἄξιους τῆς αἰωνίου ζωῆς und 2 Thess. 1, 5: καταξιωθῆναι τῆς β. τ. θ. „Würdig sein des zukünftigen Aeon“ ist ein den Rabbinen geläufiger Ausdruck, s. aram. וְכָא לְעָלְמָא דְּנִסְתִּי b. Erub. 54^b, b. Gitt. 68^b; וְכָא לְעָלְמָא דְּנִסְתִּי — וְכָא וְשַׁבַּע מֵן „wert sein sich zu sättigen an — im künftigen Aeon“ j. Taan. 66^c; hebr. וְכָא לְעוֹלָם הַבָּא b. Bab. b. 10^b; וְכָא וְנִחַל שְׁנֵי עוֹלָמִים „wert sein zwei Welten einzu-



nehmen“ b. Ber. 51^a; זוכה לירש העולם הזה והעולם הבא „er ist wert diesen und den künftigen Aeon einzunehmen“ j. Ber. 11^c; זכה למלכות „er war würdig König zu werden“ j. Ber. 4^c. Dies זכא entspricht ohne Zweifel dem καταξιωθῆναι, indem es das τυχεῖν mit einschliesst. — Für εὐθετος ist zu denken an כָּשֶׁר¹, vgl. Onk. Ex. 4, 13: מן דְּכָשֶׁר לְמַשְׁלַח „wer tauglich ist (ihn) zu senden“; Ber.R. 9: כָּל מִי שֶׁהוּא מִתְכַּשֵּׁר בְּמִלְאכַת הַפְּרָדִים יִכְנֶס לְאוֹצָר „jeder (Arbeiter), der sich in der Gartenarbeit tauglich zeigt, hat Zutritt zum Schatzhaus“, s. auch Trg. Ech. 1, 6, und wohl nicht an תָּוִי (galil. תָּמִי), nach Jer. I II Ex. 4, 13 מִן דְּתָמִי לְמַשְׁתַּלְחָא. Denn dies תָּוִי, das nach der späthebräischen Parallele רָאוִי als passives Particip gemeint und danach auszusprechen ist,² heisst doch eher „würdig“. Bem.R. 9, 24 ist „ein Sohn, der würdig ist König zu werden“. S. auch Onk. Gen. 49, 3: לָךְ הָיָה תָּוִי לְמַסָּב „du warst wert (dir ziemte es) zu nehmen“, vgl. Jer. I Gen. 22, 1 und j. Bab. b. 16^d: לִית תָּמִי לִיה מִפְקָה „es ziemt ihm nicht hinauszutreiben“. תָּוִי (תָּמִי) wäre griechisch wohl durch ἄξιος wiedergegeben worden und somit eher Apg. 13, 46 anwendbar bei der Wiedergabe von ἄξιοι τῆς αἰωνίου ζωῆς, obwohl hier auch זכא in Frage kommen könnte, s. Deb.R. 1: זוכה לתַיִים „er hat ein Anrecht auf das Leben“. Das Christl. Palästinische verwendet für ἄξιος שׁוֹי, eigentlich „gleich“, „entsprechend“. Für „wert“ hat denselben Stamm schon das biblische Hebräisch, z. B. Est. 7, 4 und das Neuhebräische, dann aramäisch das Onkelostargum Gen. 23, 15, Vaj.R. 9, Trg. Est. II 2, 1. Aber die Bedeutung „gleich“, „gleichwertig“ steht dabei zu sehr im Vordergrund, als dass es für jedes ἄξιος eingesetzt werden könnte, s. den Ausspruch Jannaj's (um 230)³: דְּשִׁיִּים אֶרְחִיָּה שְׂגִי שְׂוִי „wer seinen Weg abschätzt, ist viel wert“.

d) zuschliessen, austossien, hinausgehen (κλείειν, ἐκβάλλειν, ἐξέρχεσθαι).

Von einem „zuschliessen“ (κλείειν) der Gottesherrschaft redet Jesus Mt. 23, 13, von „Schlüsseln“ (κλεῖδες) derselben

¹ Im galil. Dialekt vermag ich כָּשֶׁר nur in der Bedeutung „redlich“ nachzuweisen, s. j. Ab. z. 39^b, wo כָּשֶׁר Gegensatz zu לִיץ „Spötter“, und j. Taan. 65^b, wo כָּשֶׁר neben תָּצִיפָא „frech“.

² Die superlineare Vokalisation hat öfters fälschlich תָּוִי, תָּמִי, siehe mein „Aram.-Neuhebr. Wörterbuch“ unter תָּוִי, תָּמִי.

³ Vaj.R. 9, vgl. Bacher, Ag. d. p. Am. I 38.

Mt. 16, 19, vom „schliessen der Thür zum Hochzeitssaal“ Mt. 25, 10 (Lk. 13, 25), vom „hinauswerfen“ (ἐκβάλλειν) aus diesem Saale Mt. 22, 13, Lk. 13, 28, vgl. Mt. 13, 42. 50; 25, 30, vom „hinausgehen“ (ἐξέρχασθαι) aus der Gottesherrschaft Mt. 8, 12.

Von Eleazar ben Zadok (um 100 n. Chr.) werden verwandte Gedanken mitgeteilt. Er sagt, dass das Leben dessen, welcher das Gesetz missbraucht hat, ausgerottet wird aus diesem und dem künftigen Aeon (נְעָקְרוּ תִּיּוֹ מִן הָעוֹלָם הַזֶּה וּמִן הָעוֹלָם הַבָּא),¹ und lehrt von den Gottlosen, dass Gott in diesem Aeon sie mit Glück überhäufe, „um sie dann hinauszustossen und sie die unterste Stufe einnehmen zu lassen“ (לְטַרְדֵּן וּלְהוֹרִישׁן לַמַּדְרִיגָה הַתַּתְּמוֹנָה).² S. auch die Ausdrücke מִן הָעוֹלָם הַבָּא „aus dem künftigen Aeon verstossen“ b. Bab. b. 15^b; מִן הָעוֹלָם הַזֶּה „aus jener Welt verstossen werden“ b. Chag. 15^a. „Verschliessen“ wäre nach dem Aramäischen des Danielbuches und des Onkelostargums אָתַר, nach dem Dialekt des Prophetentargums אָגִיר (auch hebr. im Nehemiabuch und in der Mischna), galiläisch טָרַד. Für „hinausstossen“ kommt nur מָרַד in Frage; „hinausgehen“ ist נָפַק.

Über die „Schlüssel“ der Gottesherrschaft siehe unter Nr. VIII 6.

6) Die Gottesherrschaft ist ein Gut, welches erstrebt, gegeben, besessen und genommen werden kann.

a) erstreben, suchen, bitten (ζητεῖν, αἰτεῖν),

Statt sich um Nahrung und Kleidung zu sorgen, soll man „nach der Gottesherrschaft streben“ (ζητεῖν τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, scil. τοῦ πατρὸς) Lk. 12, 31 (Mt. 6, 33, wo καὶ τὴν δικαιοσύνην eingeschoben). Hierzu gehört auch die Aufforderung zu „suchen“ (ζητεῖν), dass man „finde“ Mt. 7, 7f. (Lk. 11, 9f.) und das Gleichnis von dem Händler, der schöne Perlen „sucht“ und eine sehr kostbare „findet“ (Mt. 13, 45f.)

Für ζητεῖν in den beiden Bedeutungen „erstreben“ (von etwas Gewünschtem) und „suchen“ (von etwas Verborgenen) ist נָפַק das entsprechende aramäische Wort. Dies heisst „streben, begehren“ Dan. 6, 5, Onk. Num. 16, 10 (wo das Hohepriesteramt Gegenstand des Strebens ist), „suchen“ Onk. Gen. 37, 16, Trg. 1 Sam. 10, 2, Koh.R. 7, 11 (wo das Pass. אֶתְבַּעַי „gesucht werden“).

¹ Siphre, Ausg. Friedm. 84^b, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 52.

² b. Kidd. 40^b.

Dasselbe Verbum **נָשַׁב** ist auch für „bitten“ im Gebrauch, s. Dan. 6, 8, Onk. Deut. 4, 29, Vaj.R. 32, j. Taan. 66^d. Wenn aber Mt. 7, 7f. (Lk. 11, 9f.) αἰτεῖν neben ζητεῖν steht, wird für das erstere ein anderer Ausdruck vorausgesetzt werden müssen. Nur **לָשַׁב** lässt sich dafür in Vorschlag bringen, s. Vaj.R. 5, wo geschildert wird, was kluges und unkluges „Bitten“ ist.

Zu den Leistungen, welche aufgewandt werden, um die Gottesherrschaft zu erlangen, gehört nach Mt. 19, 12 die Selbstentmannung διὰ τὴν β. τ. οὖρ. Dass die Selbstentmannung dabei bildlich gemeint ist, erhellt am klarsten daraus, dass Jesus sich sonst hier in einen sonst bei ihm unerhörten offenen Gegensatz zum Gesetze Mose's (Dt. 23, 2) gestellt hätte. Auch Josephus¹ betont, dass nach dem Gesetz die sich selbst Entmannenden auszutossen seien und dass es verboten sei, Menschen oder Tiere zu kastrieren. Dies letztere, welches im Gesetz nicht gesagt wird, haben nach b. Sabb. 110^{b2} die Rabbinen später aus Lev. 22, 24 hergeleitet. Eine bildliche Verwendung von **כָּרַם נְרִמְיָה** „sich selbst kastrieren“ für freiwillige Ehelosigkeit ist mir aus der rabbinischen Litteratur nicht bekannt. Das Agraphon³: ὁ κατὰ πρόθεσιν εὐνουχίας ὁμολογήσας μὴ γῆμαι ἄγαμος διαμενέτω, trifft vielleicht den Sinn des Herrenwortes, ist aber jedenfalls eben so wenig im Sinn des Rabbinismus wie dies. Schimeon ben Azzaj (um 110), der ehelos lebte, um nicht vom Gesetzesstudium abgehalten zu werden, musste sich deshalb Tadel gefallen lassen und galt stets als eine Ausnahme.⁴ Ein Gelübde der Enthaltung vom Weibe würde notwendig die Verpflichtung zur Scheidung der Ehe nach sich ziehen.

Für διὰ „wegen“ empfiehlt sich am meisten **לְשׁוֹם**, das auch am besten verwendbar wäre bei dem Verlassen von Familie und Besitz „wegen“ (εἵνεκεν) der Gottesherrschaft Lk. 18, 29 (Mt. 19, 29 εἵνεκα τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος, Mk. 10, 29 εἵνεκεν ἐμοῦ καὶ εἵνεκεν τοῦ εὐαγγελίου). Ähnlich sagt Ab. II 2 Gamliel III (um 210): „Alle, die sich um die Gemeinde bemühen, sollen dies thun ‚um Gottes willen‘ (**לְשׁוֹם שְׁמַיִם**)“, und Jose ha-Kohen (um 100)⁵: „Alle deine Werke mögen ‚um Gottes willen‘ (**לְשׁוֹם שְׁמַיִם**) geschehen!“ Bei-

¹ Antt. IV 8, 40.

² S. auch Onk. und Jer. I zu Lev. 22, 24.

³ Clem. Alex. Strom. III 15, 97, vgl. Nestle, Nov. Test. Graec. Supplem. 86.

⁴ S. Bacher, Ag. d. Tann. I 410.

⁵ Ab. II 12, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 72.

wohnung kann nach Simon (um 260) geschehen entweder „um Gottes willen“ (לְשֵׁם שְׁמַיִם) oder „wegen Unzucht“ (לְשׁוֹם זְנוּת).¹

b) geben (διδόναι).

Dem, der bittet, „wird gegeben“ (δοθήσεται) Mt. 7, 7 (Lk. 11, 9) und „es hat eurem Vater gefallen, euch die Herrschaft zu geben“ (δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν) Lk. 12, 32. Es kann kein Zweifel sein, dass Lukas, indem er das zuletzt aufgeführte Wort hinter die Aufforderung, die Herrschaft des Vaters zu suchen (V. 31), stellte, in beiden Fällen „Herrschaft“ in demselben Sinne gemeint hat. Da V. 32 aber nach Ausdruck und Inhalt ursprünglich in anderer Verbindung gestanden haben wird, ist im Munde Jesu die „Herrschaft“ hier von eigentlichem Regimente gemeint, welches seinen jetzt machtlosen Jüngern künftig zufallen soll. Der Ausspruch gehört also zu einer anderen Reihe von Herrenworten, auf die am Schluss zurückzukommen ist. Dagegen gehört hierher Mt. 21, 43, wonach die Gottesherrschaft einem Volke „gegeben“ wird, das ihre Früchte bringt.

Für „geben“ steht aram. יָהַב mit Imperfekt und Infinitiv von נָתַן zur Verfügung. Nur im galil. Dialekt werden auch die letzteren Formen gelegentlich von יָהַב gebildet.² Αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν ζητεῖτε καὶ εὐρήσετε ist also zurückzuführen auf: שְׁאִילוּ וַיִּהְיֶין לָכוֹן בְּעוֹ וְאַתּוֹן מְשַׁבְּחִין.³ Man vergleiche Bar. Apok. 44, 15: „diesen wird der künftige Aeon gegeben“, syr. להלין מתיהב עלמא דאתי.

c) annehmen, hinnehmen (δέχεσθαι, λαμβάνειν).

„Man soll die Gottesherrschaft „annehmen“ (δέχεσθαι), wenn sie dargeboten wird, wie ein Kind Mk. 10, 15 (Lk. 18, 17). Hier ist zur Vergleichung nicht heranzuziehen Dan. 7, 18 (vgl. 6, 1): יִקְבְּלוּן מַלְכוּתָא „sie werden die Herrschaft empfangen“. Denn dies bedeutet hier: „sie sollen Herrscher werden“. Eher gehört hierher der Ausdruck קָבַל עָלֵיו מַלְכוּת שְׁמַיִם „die Gottesherrschaft auf sich nehmen“ oder קָבַל עוֹל מַלְכוּת שְׁמַיִם „das Joch der Gottesherrschaft auf sich nehmen“, s. o. S. 80, insofern hier an die willige Unterwerfung unter die göttliche Gewalt gedacht ist, wenn auch nicht an die Annahme einer Gabe. Dasselbe קָבַל steht Dan. 2, 6,

¹ Ber.R. 51, vgl. Bacher, Ag. d. pal. Amor. II 458.

² S. meine Gramm. d. j. pal. Aram. 253.

³ galil. שְׁאִילוּ.

⁴ galil. בְּעוֹ.

j. Ber. 6^a vom „Empfangen“ von Geschenken und ist in diesem Sinne auch im Onkelostargum im Gebrauch. In der Bedeutung „annehmen“ gehört es hierher.

„Empfangen“ (syr. קבל) wird der verheissene Aeon Bar. Ap. 14, 13; 51, 3. Dem Messias wird Trg. Schir 7, 14 von Gott zugerufen: קים קבל מלכותא דגנוית לך „auf, empfang die Herrschaft, die ich dir verwahrt habe!“

Vom „Annehmen“ ist zu unterscheiden das „Hinnehmen“ (λαμβάνειν) des Gegebenen, s. Mt. 7, 8 (Lk. 11, 10); 21, 22 (Mk. 11, 24), vgl. Bar. Ap. 51, 3: „dass sie nehmen und empfangen den unsterblichen Aeon“ (syr. דנסבון ונקבלון עלמא דלא מאת). Dieses „Nehmen“ ist aram. נסב.

d) in Besitz nehmen (κληρονομεῖν).

Die Gottesherrschaft erhalten die dazu Berechtigten zum Besitz (κληρονομεῖν) Mt. 25, 34, vgl. 1 Kor. 6, 9f.; 15, 50; Gal. 5, 21, wie nach 1 Makk. 2, 57 David den Stuhl ewiger Königsherrschaft „zum Besitz erhielt“ (ἐκληρονόμησεν, syr. Übers. ירת). „Den zukünftigen Aeon in Besitz nehmen“ ist ein sehr beliebter jüdischer Ausdruck, dessen Anwendung vom Ende des ersten Jahrhunderts ab nachweisbar ist. Vom „in Besitz Nehmen der verheissenen Zeit“ (syr. ירת ובנא דאמיר) redet Bar. Ap. 44, 13, vgl. 4 Esra 6, 17. ירש העולם הבא sagt Eleazar ben Zadok (um 100 n. Chr) b. Kidd. 40^b. ירש חיי העולם הבא findet sich b. Sot. 7^b in einer Barajta, ירש העולם הבא j. Pes. 33^a. Sonst siehe ירש העולם הבא j. Ber. 11^a, נחל שני עולמים b. Ber. 51^a, aber auch ירש גן עדן „das Paradies in Besitz nehmen“ j. Ber. 7^d, aram. ירת גן עדן j. Pea 15^c. Sonst ist zu vergleichen Dan. 7, 18: יחסנן מלכותא „sie nehmen die Herrschaft in Besitz“, vgl. Onk. Gen. 49, 24: אחסין מלכותא „er nahm die Herrschaft in Besitz“; Trg. Schir 1, 3: בדיל דיחסנן „damit sie diesen und den künftigen Aeon in Besitz nehmen“; Trg. Ruth 2, 13: למחסן עלמא דאיתי „in Besitz nehmen werden die Söhne Israels den künftigen Aeon.“

Schon im Alten Testament sind ירש und נחל in der Bedeutung kaum zu unterscheiden, das Onkelostargum verwendet für das erstere ירת und אחסין, für das letztere vorzugsweise אחסין, ohne dass bei dieser Übertragungsweise ein Prinzip zu erkennen wäre. So viel steht aber fest, dass keines dieser Worte ursprünglich nur das Antreten des väterlichen Besitzes bedeutet und dass deshalb die Übersetzung mit „erben“ unzutreffend ist. Der

Zusammenhang muss entscheiden, ob wirklich Erbschaft gemeint ist oder ob es sich um die Besitzergreifung irgend eines Objektes handelt, sei es, dass man schon ein Recht darauf besass, sei es, dass der Rechtstitel erst gleichzeitig mit der Besitzergreifung gewonnen wird. Mt. 25, 34 ist an Besitznahme eines schon zum Eigentum bestimmten Besitzes gedacht. Natürlich kann der Gedanke an die Rechtsform des „Erbes“ sich daran anschliessen, wie es Jak. 2, 5 geschieht, wenn da von den κληρόνομοι τῆς βασιλείας geredet wird, und wohl auch Eph. 5, 5 in dem Ausdrücke ἔχειν κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ Χριστοῦ καὶ θεοῦ.

Dem „in Besitz Nehmen der Gottesherrschaft“ ist gleichbedeutend das „in Besitz Nehmen des Landes“ (κληρονομεῖν τὴν γῆν) durch die Sanftmütigen Mt. 5, 4. Der Ausdruck stammt aus Ps. 37, 11, wo gleichfalls die Sanftmütigen das Land einnehmen (וְעַנְוִים יִירְשׁוּ אֶת־הָאָרֶץ, LXX οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν (τὴν) γῆν). An der Bildlichkeit des Ausdrucks kann Mt. 5 kein Zweifel sein. Auch Hen. 4, 6ff. scheint κληρονομήσουσιν τὴν γῆν Bezeichnung des gesamten Heilsbesitzes der „Erwählten“ zu sein. Deutlich wird dies gesagt Sanh. X 1, wenn da das „in Besitz Nehmen des Landes“ von Jes. 60, 21 auf Teilhaberschaft am künftigen Aeon gedeutet wird.¹ Davon ist dann auch zu verstehen Kidd. I 10: „Jeder der ein Gebot thut, dem thut man (Gott) wohl und giebt ihm langes Leben und er nimmt das Land in Besitz“ (וְנִתְּנָה לְהָרַחֵק מִן־הָאָרֶץ). Dagegen versteht das Jubiläenbuch (32, 19) die Gen. 28, 14 Jakob gegebene Verheissung des Landbesitzes mit dem Onkelostargum vom Besitze der ganzen Erde, womit auch Paulus übereinstimmt, wenn er Röm. 4, 13 Abraham als κληρόνομος τοῦ κόσμου bezeichnet. Vgl. Vaj.R. 36: „In der Zukunft werden sie (die Israeliten) die Welt in Besitz nehmen von einem Ende bis zum andern“ (עַתִּידִין לִירֶשׁ מִסּוֹף הָעוֹלָם וְעַד סוֹפוֹ).

Jesus braucht den Ausdruck „in Besitz nehmen“ in dieser Verbindung — abgesehen von der zuletzt besprochenen an ein Psalmwort angelehnten Stelle Mt. 5, 4 — nur einmal, und zwar bei Matthäus. Dann kann der in der jüdischen Litteratur nicht seltene Ausdruck, dessen auch Paulus sich bedient, bei Jesus kein üblicher gewesen sein.

Es fehlt bei Jesus vollständig an einer eigentlichen Parallele zu dem gewöhnlichen jüdischen Terminus „Teil haben am künftigen Aeon“. S. hebr. חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא — יֵשׁ לֵי Tos. Sanh. XIII 2

¹ Die Aussage fehlt in der Mischna des pal. Talmud und in Aug. Lowe.

(Eliezer ben Hyrkanos um 100); mit Negation אין ל — חלק לעולם Tos. Sanh. XIII 1 (Gamliel II um 110); אין ל — חלק לעתיד לבוא j. Sanh. 28^b (Jehoschua ben Levi um 230), j. Schebi. 35^c (Chamma bar Chanina um 270); aram. צדיקיא אית להון חלקא בעלמא דין „die Frommen haben Teil an diesem und dem künftigen Aeon“ (vgl. 1 Tim. 4, 9) Trg. Est. II 2, 7; חלק טוב לית להון „sie haben kein gutes Teil mehr mit den Frommen im künftigen Aeon“ Trg. Koh. 9, 6, vgl. Trg. Ruth 2, 13. — Im Neuen Testament s. ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ Offb. 20, 6 und im Munde Jesu nur: τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θύσει Mt. 24, 51.

e) zu eigen sein.

Was empfangen wurde, mag es nun ein wirklicher Besitz oder nur ein Besitztitel sein, ist dann den Empfängern zu eigen. Als Eigentum wird die Gottesherrschaft bezeichnet in den Wendungen αὐτῶν ἐστίν Mt. 5, 3 (Lk. 2, 60 ὑμετέρᾳ ἐστίν) und τῶν τοιούτων ἐστίν Mt. 19, 14 (Mk. 10, 14, Lk. 18, 16). Aramäisch ist das erstere nur durch הוּא (דילכון) wiederzugeben, das letztere wird voraussetzen הוּא דבנותהון.

Zum ersteren ist zu vergleichen Bar. Ap. 44, 13: „ihrer ist das Erbe der verheissenen Zeit“ (syr. דילהון הי ירתותא דזבנא דמליך) und Pesikt. 59^b (Meir): „unser (der Heiden) ist dieser Aeon, euer (der Juden) der künftige Aeon“. Zu דבנותהון ist zu stellen: הני עם דבנותך „lerne mit deinesgleichen“ Vaj.R. 34; אף תר דבנותיה „auch nur ein solcher“ Ech.R. I, 5; מולידין דלית בנותהון „sie zeugen (Kinder), die ihnen unähnlich sind“ Schir.R. 1, 6; לית דבנותך „niemand ist dir gleich“ Onk. Dt. 33, 29, vgl. Trg. Koh. 7, 22. Ausführlicher wäre למן דדמי „dessen, der ihnen gleicht“, vgl. Palmyr. Zolllarif II b, 10: כל מדי דמא להון „alles derartige“.

f) bereit gestellt werden (ἐτοιμάζεσθαι).

Für die Frommen ist die Gottesherrschaft „bereit gestellt“ (ἑτοιμασμένη) Mt. 25, 34, ebenso wie das ewige Feuer für die Gottlosen V. 41. Dazu gehört Mt. 20, 23 (Mk. 10, 40), wonach das Sitzen zur Rechten des messianischen Königs denen zukommt, „denen es — von Gott — bereit ist“ (οἷς ἑτοιμάσται — nach Mt. ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου). Auch im Gleichnisse vom grossen Mahle ist die Rede von einem „bereitstellen“ (ἐτοιμάζειν) und

„bereit sein“ (ἔτοιμος εἶναι) des Mahles Mt. 22, 4. 8 (Lk. 14, 17). Aus Mt. 20, 23 (s. o.) geht dabei mit Bestimmtheit hervor, dass das Bereitstellen nicht Präexistenz des Bereitgestellten zur Voraussetzung haben muss, sondern dass es mit „bestimmen“ gleichbedeutend sein kann. Sonach wird auch Mt. 25, 34, wonach die „Gottesherrschaft“ den Frommen seit der Weltschöpfung „bereitgestellt“ (aram. מַעְתֵּד oder מְתַעְתֵּד) ist, nicht notwendig auf Präexistenz derselben zu deuten sein.

In ähnlicher Weise heisst es 4 Esra 8, 52: „bereitet ist der zukünftige Aeon“ (syr. אַתְעֵתֵר עֲלֵמָא דְעֵתִיד), und sagt Mose in Assumptio Mosis 1, 14 von sich: „excogitavit et invenit me qui ab initio orbis terrarum praeparatus sum ut sim arbiter testamenti illius“ — woraus R. H. Charles irrtümlich auf persönliche Präexistenz Mose's schliesst.¹

Dagegen sind zum Vergleiche nicht heranzuziehen die jüdischen Aussagen über Präexistenz oder zeitweilige latente Existenz von Dingen oder Personen.

Siphre Dt. 37, Ausg. Fr. 76^b, sagt vom Gesetz, dem Tempel und Palästina, dass sie vor allem anderen geschaffen worden seien.² Eine Barajta nannte nach Midr. Tanchuma, Ausg. Buber, Bem. 17^b sieben der Welt vorangehende Dinge: den göttlichen Thron, das Gesetz, den Tempel, die Erzväter, Israel, den Messiasnamen und die Busse. Hinzugefügt wird, dass andere auch Paradies und Hölle (Gehinnom) nennen. Diese letzten sind denn auch b. Ned. 39^b statt der Erzväter und Israels aufgeführt. Nach Ber.R. 1, welches die zuerst genannte Aufzählung hat, aber Israel weglässt, wären indes nur die ersten beiden wirklich vor der Welt geschaffen, die anderen nur geplant worden, und Midr. Tehillim zu Ps. 93 mit abweichender Aufzählung behauptet allein das Planen von allen sieben Dingen. Die Tradition war hier offenbar eine unsichere.

Seit der Schöpfung ist das „Licht“ von Gen. 1, 3 für die Frommen aufbewahrt worden nach Ber.R. 3.³ Früchte „wurden den Gerechten bereitgestellt im Paradiese“ (אַתְעֵתֵדוּ לְצַדִּיקִיָּא בְּגִנְתָּא דְעֵדֶן) nach Trg. Schir 8, 2, Perek Gan Chajjim, *Jellinek*, Beth ha-Midrasch V 47. Wein wird in seinen Trauben verwahrt seit den sechs

¹ R. H. Charles, *The Assumption of Moses* (1897) 6. S. auch meine Schrift „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 72.

² Etwas anderes ist es, wenn nach Ass. Mos. 1, 17 Zion von Anfang an zum Tempelberge bestimmt war.

³ Vgl. *Der leid. u. d. sterb. Messias* 58.

Tagen der Schöpfung (יין המשמר בענביו מִשְׁשֶׁת יְמֵי בְּרֵאשִׁית) b. Sanh. 99^a (Jehoschua ben Levi), vgl. Trg. Schir 9, 7 (חֲמֵרָא דְּאַצְטָנֶּע), Pirke Maschiach, *Jellinek*, Beth ha-Midrash III 76, Se'udath Livjatan, ebendasselbst VI 151, Jer. I Gen. 27, 25. Über die fabelhaften Tiere Leviathan und Behemoth, welche für das „Mahl des Paradieses“ bestimmt sind, s. oben S. 90f. Alles dies sind geschaffene Dinge, welche nur eine Zeit lang ausser Gebrauch gestellt waren.

Von einem präexistenten Jerusalem,¹ welches schliesslich auf die Erde herniederkommt, ist die Rede Bar. Ap. 4, 3ff., aber nur in einer Einschaltung, 4 Esra 13, 36, und im Eliabuch (*Jellinek*, Beth ha-Midrash III 67). Im Test. Dan's wird ἡ νέα Ἱερουσαλήμ als am Ende vorhanden bezeichnet, aber nichts von Präexistenz gesagt. Meir² (um 160) redet b. Chag. 12^b davon, dass im vierten der sieben Himmel sich Jerusalem, Tempel und ein Altar befinden, auf welchem Michael opfert, er sagt aber nicht, dass diese Dinge bestimmt sind, einst auf die Erde versetzt zu werden. Nach Jochanan (um 260) beteuert Gott³: „Ich will nicht in das obere Jerusalem eingehen, bevor ich in das untere Jerusalem komme.“ Dass das irdische Jerusalem einmal durch das himmlische ersetzt werden solle, folgt weder aus diesem Ausspruche noch aus der inhaltlich verwandten Übertragung von Ps. 122, 3 durch das Targum. Midrasch Tanchuma, Par. Pikkude Anf. (Ausg. Venedig 1545, 50^{af}, nicht in Ausg. Buber) versteht die citierten Stellen richtig, wenn es da heisst, dass Gott aus grosser Liebe zu dem unteren Jerusalem sich ein himmlisches Gegenbild davon gemacht habe, in das seine Schechina nicht eingehen solle, bis das zerstörte irdische Jerusalem wieder aufgebaut ist. Somit ist der Gedanke an eine himmlische Präexistenz des künftigen Jerusalem in der jüdischen Litteratur auf einen sehr kleinen Bereich beschränkt. Auch im Neuen Testament sind die Aussagen von dem „oberen“ oder „himmlischen Jerusalem“ Gal. 4, 26, Hebr. 12, 22 mit den Aussagen von dem vom Himmel kommenden Jerusalem Offb. 3, 12; 21, 2. 10 keineswegs zu kombinieren.

Der Name des Messias ist vorweltlich nach Hen. 48, 3

¹ *Chr. Schoettgen's* Abhandlung De Hierosolyma caelesti in Hor. hebr. et talm. 1205—1248 ist besonders in Folge von Einmischung unverstandenen kabbalistischen Stoffes mehr verwirrend als belehrend.

² So nach *Bacher*, Ag. d. Tann. II 65. Der Talmudtext nennt Schimeon ben Lakisch (um 260).

³ b. Taan. 5^a, Midr. Tehill. 122, 3.

(Bilderreden), nach der oben mitgeteilten Barajta von den vorweltlichen Dingen, nach Trg. Mich. 5, 1, Sach. 4, 7. Eine himmlische (aber nicht vorweltliche) persönliche Präexistenz des Messias wird gelehrt Hen. 39, 6f.; 46, 1; 62, 7 (Bilderreden) — während Hen. 48, 6 mit seiner Bezeugung seiner Vorweltlichkeit als unecht zu betrachten ist —, 4 Esra 12, 32; 13, 26. 52; 14, 9, und dann erst wieder Pesikt. Rabb. Kap. 33 (Ausg. Friedm. 152^b).¹ Etwas anderes ist natürlich das verborgene Vorhandensein des Messias vor seinem öffentlichen Auftreten auf der Erde oder im Paradiese, wenn er im letzteren Fall von der Erde zeitweilig dorthin versetzt ist.² Die Präexistenzaussagen der Bilderreden Henochs, des vierten Esrabuchs und von Pesikta Rabbati setzen übrigens auch keine menschliche Geburt des Messias voraus. Als fertige Persönlichkeit soll er auf Erden hervortreten. Mit der späteren jüdischen Lehre von der Präexistenz aller Menschen-seelen hat das nichts zu thun. Von einer der Geburt als Mensch vorangehenden dem Messias eigentümlichen Präexistenz hat das Judentum nie etwas gewusst. Nach W. Baldensperger³ soll nun seit Henoch's Bilderreden „die himmlische Präexistenz des Messias“ zum „Dogma in den apokalyptischen Kreisen“ geworden sein. Wir haben gesehen, wie nach den Bilderreden nur das davon unabhängige vierte Esrabuch im ersten nachchristlichen Jahrhundert und der Anhang zu Pesikta Rabbati im 7. oder 8. Jahrhundert unabhängig von beiden den Gedanken vertreten hat. Von einer Herrschaft des Gedankens in irgendwelchen jüdischen Kreisen kann gar nicht die Rede sein.

Mit dem ganzen von S. 105 ab und unter VIII 3 aufgewiesenen, im Grunde recht dürftigen Thatbestande vergleiche man aber die Worte *E. Schürer's*, Geschichte d. jüdischen Volks II 423, welche in der neutestamentlichen Theologie des letzten Jahrzehnts mancherlei Unheil angerichtet haben⁴: „Alle Güter der künftigen Welt kommen von oben herab, vom Himmel, wo sie von Ewigkeit her präexistiert haben. Sie sind für die Heiligen dort aufbewahrt als ein „Erbe“, das ihnen dereinst wird zu-

¹ Vgl. meine Schrift „Der leidende und der sterbende Messias“ 58.

² S. a. a. O. 39. 77 f.

³ *W. Baldensperger*, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit ²(1892) 85. Auch sonst bedürfen die Mitteilungen dieses Buches über jüdische Dinge einer durchgreifenden Revision.

⁴ S. z. B. *H. H. Wendt*, Die Lehre Jesu II (1890) 297, *A. Titius*, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit I (1895) 6.

geteilt werden. Insonderheit existiert dort bereits das vollkommene herrliche neue Jerusalem, das in der Vollendungszeit an Stelle des alten auf die Erde herabkommen wird. Ebenso befindet sich aber dort in der Gemeinschaft Gottes bereits der von Gott seit Ewigkeit erwählte vollkommene König Israel's, der Messias. Alles Gute und Vollkommene kann eben nur von oben herabkommen, weil alles Irdische in seinem gegenwärtigen Zustande das reine Widerspiel des Göttlichen ist. Zuletzt greift darum die Zukunftshoffnung überhaupt über das irdische Dasein hinaus. Auch nicht in dem Reich der Herrlichkeit auf der erneuerten Erde wird das letzte Heil gefunden, sondern in einem absoluten Verklärungs Zustande im Himmel.“

Von alledem ist Anfang und Ende völlig unrichtig, und von dem Reste gilt, dass zwar sporadisch derartige Gedanken im Judentum gelegentlich aufgetreten sind, dass aber eine Darstellung „der messianischen Hoffnung“ der Juden im Zeitalter Christi niemals so lauten durfte. Gott und sein Walten in der Welt ist in jener Zeit transcenderter und wunderbarer gedacht worden als früher. Dass das künftige Heil deshalb immer mehr als ein „rein transcendentales“ aufgefasst worden wäre, ist nur in sehr beschränktem Masse zutreffend.

g) wegnehmen (αἶρειν).

Was gegeben wurde, kann auch wieder „weggenommen“ werden. Nach Mt. 21, 43 wird die Gottesherrschaft den Juden, als denen, welche zunächst Anwartschaft darauf haben, „genommen werden“ (ἀρῶσεται). Der ganze Vers erinnert an 1 Sam. 15, 28, wo statt „wegnehmen“ aber „wegreissen“ (hebr. קָרַע, targ. אֶעֱדִי) gebraucht ist. „Wegnehmen“ heisst entweder נָטַל oder נָסַב. Für das erstere, welches älterem Gebrauche¹ zu entsprechen scheint, s. Trg. Koh. 2, 15: אֶתְנַטֵּל מִנִּיהָ מַלְכוּתָא „genommen wurde von ihm die Herrschaft“; Midr. Abba Gorjon 1, 1: אֶתְנַטֵּל יְקָרָא דְּבִנֵּי אָנְשָׁא „genommen wurde die Herrlichkeit der Menschen“. Für das letztere, welches dem galil. Sprachgebrauch entspricht, s. אֶתְנַסֵּב הוּדָא מִן בְּרִיתָא „die Hoheit wurde von den Menschen genommen“ Est.R. 1, 1.

7) Die Messiasherrschaft.

Zum Schluss seien auch die Stellen aufgezählt, in denen von der Herrschaft des Messias die Rede ist. Hier begegnet der

¹ S. das neuhebräische נָטַל „wegnehmen“ Sabb. I 1.

Ausdruck ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ Mt. 16, 28 (Mk. 9, 1 u. Lk. 9, 27 τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ); ἐν τῇ βασιλείᾳ σου Mt. 20, 21 (Mk. 10, 37 ἐν τῇ δόξῃ σου), Lk. 23, 42; ἐν τῇ βασιλείᾳ μου Lk. 22, 30. Ähnlich wie Dan. 6, 29 שְׁרָרִי בְּמַלְכוּת דָּרְיוֹשׁ übersetzt werden muss „unter der Regierung des Darius“, so muss hier ἐν τῇ βασ. μου, σου, αὐτοῦ, und das entsprechende aramäische בְּמַלְכוּתִי, בְּמַלְכוּתְךָ, בְּמַלְכוּתֵיהֶם wiedergegeben werden, „wenn ich König bin“ u. s. w. und Lk. 23, 42 nur „als König“.

„Aus seiner Herrschaft“ (ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ) „sammeln“¹ die Engel des Menschensohnes alle Anstösse und Übelthäter Mt. 13, 41. Nach Lk. 22, 29 „übergibt“ (διατίθεσθαι, aram. מָסַר) der Messias die ihm von Gott übergebene Herrschaft an die Seinen, welche dadurch selbst zu Herrschern werden, und Lk. 12, 32 wird das „Geben“ (διδόναι, aram. יָהַב)² der Herrschaft an die kleine Herde wohl ursprünglich ebenso gemeint sein (s. oben S. 101). Diese βασιλεία, welche von Gott durch den Messias seinen Jüngern zu teil wird, ist deutlich unterschieden von dem, was sonst ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ genannt wird. Hier wird nur Herrscherwürde ausgeteilt, während ἡ β. τ. θ. als Gabe an Menschen diesen Inhalt niemals hat und nach dem Zusammenhang nicht haben kann. Zweierlei Gedankenreihen liegen vor. Die eine schliesst sich an Dan. 7, 14. 27, wo die „Herrschaft“ (מְלָכוּתָא) erst an den Menschensohn, dann an die Heiligen des Höchsten gegeben wird. Die andere beruht wohl auf Dan. 2, 44, wonach der „Gott des Himmels“ zum Schluss eine ewige „Herrschaft“ aufrichten wird (יָקִים אֱלֹהֵי שְׁמַיָא מְלָכוּ דִּי לְעָלְמִין לָא תִתְחַבֵּל), welche alle anderen Herrschaften vernichtet. Doch muss betont werden, dass grade hier Jesus dem Gedanken des Danielbuches eine neue und ihm ursprünglich fremde Wendung gegeben hat, womit es zusammenhängt, dass nie von einer „Aufrichtung“ der Gottesherrschaft die Rede ist, während doch Apg. 1, 6 dieser Ausdruck³ von der Königsherrschaft Israels gebraucht wird.

8) Abschliessende Erörterung.

Ungewöhnlich ist im Sprachgebrauche Jesu schon, dass dabei מְלָכוּתָא unter Umständen vom Herrschaftsbereiche Gottes

¹ Der Ausdruck ist durch das Bild der Ernte veranlasst.

² Vgl. Dan. 7, 27: יָהַיְבַת — מְלָכוּתָא.

³ ἀποκαθιστάνειν, in christl. paläst. Übersetzung אָקִים, s. A. Lewis, A Palestinian Syrian Lectionary 132.

gebraucht wird. Für מְלָכוּת als „Reich“ im profanen Sinne finden sich zwar in späten Büchern des Alten Testaments Beispiele, s. 2 Chr. 20, 30; 36, 22; Est. 3, 6; 5, 1. 3; 7, 2; Dan. 9, 1; 11, 9 und aram. Esr. 7, 13; Dan. 4, 15; 5, 11. Aber selbst diese Verwendung des Worts von irdischen „Reichen“ ist in der späteren jüdischen Litteratur selten.¹ Niemals wird hier מְלָכוּת שָׁמַיִם von dem Bereiche der göttlichen Herrschermacht gebraucht. Es ist stets diese Macht selbst in ihrer Entfaltung² in Gegenwart und Zukunft, ohne dass der Begriff jemals ein spezifisch eschatologischer gewesen oder geworden wäre. Von einer Übertragung der Gottesherrschaft an andere ist dementsprechend in der jüdischen Litteratur nie die Rede. Auch Jesus sagt nirgends, dass Gott seine Herrschaft dem Messias übergebe. Nach Lk. 22, 29 verleiht Gott demselben seine, d. h. die dem Messias eigene Königswürde, an welcher dieser dann die Seinen beteiligt. Noch viel weniger kann an eine unmittelbare Übertragung der göttlichen Herrscherstellung an Menschen gedacht werden. Die oben aus der jüdischen Litteratur angeführten Parallelen haben gezeigt, dass Sachverwandtschaft den Begriff der Gottesherrschaft bei Jesus weniger verbindet mit dem jüdischen Begriffe der מְלָכוּת שָׁמַיִם als mit dem Begriffe des „zukünftigen Aeon“ (הָעוֹלָם הַבָּא) oder des „Lebens des zukünftigen Aeon“ (חַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא). Dieser Begriff ist bei den Juden in ähnlicher Weise zusammenfassende Bezeichnung des Heilsgutes, wie es bei Jesus der Begriff der „Gottesherrschaft“ ist, auch in sofern als für ihn die „Gottesherrschaft“ stets eine eschatologische Grösse ist, von der nur deshalb eine Gegenwart ausgesagt werden kann, weil das „Ende“ schon im Anzuge begriffen ist. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Begriff des „zukünftigen Aeon“ als der Schule der Schriftgelehrten entstammend zur Zeit Jesu und in seiner Umgebung noch kein volkstümlicher war, s. unter Nr. II. Man kann darum nicht sagen, dass er ihn abgelehnt und absichtlich einen anderen an seine Stelle gesetzt habe. Unabhängig von der Schule und von der apokalyptischen Litteratur seiner Zeit hat er sich seine eigene Ausdrucksweise gebildet. Wir dürfen annehmen, dass er den Ausdruck „Gottesherrschaft“ als eschatologische Bezeichnung dem Danielbuche entnahm und deshalb mit Vorliebe verwandte, weil ihm die Rücksicht auf die Ehre Gottes über alles ging,

¹ S. oben S. 78 f.

² Vgl. S. 79 ff.

aber auch, weil ihm feststand, dass es die Bestimmung des Menschen sei, in der unmittelbarsten Beziehung zu Gott und in der Durchführung seines Willens sein Heil zu finden. Dabei war er überzeugt, dass Gottes Wille vorzugsweise die Beseligung des Menschen bezwecke, nicht die blosse Durchführung der Hoheit Gottes über die Welt. Darum besagte ihm die vollendete Herrscherstellung Gottes für diejenigen, welche sie erleben, vollkommenes Glück.

Dieser Gedanke war nicht völlig neu. Dass Jahve's Königtum besonders, insofern es Israel gilt, aber doch auch in seiner Ausdehnung auf alle Völker, die Beglückung der Menschen zum Ziel und zur Folge hat, wird u. A. in Psalm 96—99 auf das deutlichste ausgesprochen.¹ Im Stile der älteren Targume übersetzt, würde Ps. 97, 1 lauten²: „Die Königsherrschaft Jhvh's ist offenbar geworden; jubeln soll die Erde, sich freuen sollen Inseln in Menge!“ Der König wird nämlich dabei vorzugsweise als Richter seines Volkes betrachtet und der Richter gilt in erster Linie als Helfer und Retter.³ Zugleich lässt sich beobachten, dass in der vom Alten Testament umspannten Zeit seit der Chronik schon die Neigung beginnt, weniger vom Könige Jhvh und von seinem „König sein“ oder „König werden“ als von seiner „Königsherrschaft“ (מְלֻכּוּת) zu reden, eine Neigung, welche in den Targumen dazu geführt hat, das Abstraktum מְלֻכּוּתָא überall da einzusetzen, wo Gott im A. T. persönlich als königlich herrschend eingeführt wird. Dabei ist wirksam gewesen ein Fortschritt in dem Denken von Gott, welches über die kindlichere Vorstellungsweise der älteren Zeit hinauswuchs, aber auch ein Fortschritt in der Weise des Denkens überhaupt, in sofern Abstraktbildungen je länger desto mehr zum Bedürfnisse wurden. Somit erscheint nun Gottes „Königsherrschaft“ als wichtigstes Heilsgut der Offenbarungsgemeinde in bezug auf ihre Gegenwart und Zukunft.

¹ S. darüber *J. Boehmer*, Das Reich Gottes in den Psalmen, Neue kirchl. Zeitschr. 1897 S. 620—651; 746—763; 819—840; auch *H. Roy*, Die Volksgemeinde und die Gemeinde der Frommen im Psalter (J. B. des theol. Sem. d. Brgem. 1896|97) 32.

² Das jetzige Psalmentargum der Juden ist sehr spät verfasst und für unsere Zwecke von wenig Wert.

³ S. meine Schrift „Die richterliche Gerechtigkeit im A. T.“ (1897) 10 ff. und *T. K. Cheyne*, The Origin and religious Content of the Psalter (1891) 344: „The essential part of deity as well of royalty — was ability to help or save.“

Schon vor Jesus war eine Richtung vorhanden, welche in der Zukunftshoffnung das Nationaljüdische wenig betonte.¹ Er hat diese Seite derselben noch weiter zurückgedrängt, das rein Religiöse entscheidend in den Mittelpunkt gestellt, und dabei den Begriff der „Gottesherrschaft“ dadurch erweitert, dass er die durch dieselbe vermittelten Güter in ihn aufnahm. Ihm war die Gottesherrschaft die göttliche Macht, welche von nun ab in stetem Fortschritt die Welterneuerung durchsetzt, aber auch die erneuerte Welt, in deren Bereich die Menschen einst eintreten, welche schon jetzt sich anbietet und darum als ein Gut ergriffen und empfangen werden kann.

Es sei aber nicht vergessen, dass Jesu Verkündigung von der Gottesherrschaft an ein Volk gerichtet war, innerhalb dessen weite Kreise nicht nur auf die Wiederherstellung der „Herrschaft“, d. h. der politischen Selbständigkeit Israels, hofften, sondern auch geneigt waren, bei der Aufrichtung dieser Herrschaft selbst Hand anzulegen. Nach der Aussage des Josephus² hat der Gaulaniter Juda³ aus Gamala zur Zeit Jesu jene Richtung der „Eiferer“ in's Leben gerufen, deren Prinzip es war, nur Gott und keinen Menschen als ‚Führer und Herrscher‘ (ἡγεμόνα καὶ δεσπότην) über Israel anzuerkennen. Die Söhne dieses Mannes, Jakob, Simon und Menahem, und ein anderer Geschlechts-genosse desselben, Eleazar, haben die Richtung Juda's bis über die Zerstörung Jerusalems hinaus fortgesetzt.⁴ Ihr gehörte auch an Juda, Sohn Hiskia's, welcher bald nach dem Tode des Herodes sich der Nazareth benachbarten Hauptstadt Galiläa's Zeppori bemächtigt hat und nach dem Königtum gestrebt haben soll.⁵ Jesu muss diese Richtung, welcher selbst einer seiner Jünger angehört hatte, wohl bekannt gewesen sein. Nach der Versuchungsgeschichte hatte der Versucher ähnliche Gedanken sogar in sein eigenes Innenleben hineintragen wollen. Dann ist aber

¹ Darauf macht aufmerksam O. Holtzmann, Neutestamentl. Zeitgeschichte (1895) 243 f.

² Antt. XVIII 1, 1. 6, Bell. Jud. II 8, 1.

³ Vgl. Apg. 5, 37.

⁴ Antt. XX 5, 2, Bell. Jud. II 17, 8, VII 8, 1.

⁵ Antt. XVII 10, 5, Bell. Jud. II 4, 1. Dagegen hat nichts mit Zeppori zu schaffen der Name Juda, Sohn des Sepperaios (υἱὸς Σεππεραίου), welchen nach Bell. Jud. I 33, 2 einer der beiden Gesetzeslehrer trug, welche den goldnen Adler des Herodes vom Tempelthor entfernten, s. auch Antt. XVII 6, 2 (wo ὁ Σεππεραίου). Zu vergleichen ist nämlich der palmyrenische Eigenname צפרא Σεππεράς, de Vogüé 10. 11.

nicht zu bezweifeln, dass er seine Gedanken über die Gottesherrschaft in bewusstem Gegensatz zum Zelotismus entwickelt hat. Er sah nach seinem Wort vom Zinsgroschen Mt. 22, 21 (Mk. 12, 17, Lk. 20, 25) in der politischen Herrschaft der Römer keine Beeinträchtigung des Königtums Gottes. Nicht die Herrschaft der Fremden über die Nation, sondern aller gottfeindlichen Mächte im Innenleben der Menschen will die Gottesherrschaft beseitigen, und nicht der Mensch, nicht einmal der Messias ist es, welcher durch irdische Machtmittel diese Herrschaft auf richtet, sondern Gott selbst führt sie herauf, jetzt durch das blosse Wort der Verkündigung und durch Wunderthat, einst durch das volle Hereinbrechen überweltlicher Macht in das Diesseits. Lütgert¹ betont mit Recht, dass das Reich Gottes für Jesus vorzugsweise „eine Gabe Gottes“ sei. Irrtümlich ist aber der Satz Schnedermann's,² dass Jesus „die Vorstellung vom Königreiche Gottes mit allen ihren Eigentümlichkeiten von dem Volke seiner Zeit übernahm, auch mit ihrem nicht unwesentlichen national-politischen Beigeschmacke.“³ Wellhausen hat mit Recht ähnlich klingende Sätze in der ersten Auflage seiner Israelitischen und jüdischen Geschichte später gestrichen.⁴ Das innere Wesen ebenso sehr der Verkündigung Jesu wie der Lehre des Judentums ist dabei völlig verkannt.

Nicht nur der Inhalt des Begriffes, welcher im Mittelpunkte der Lehre Jesu steht, sondern auch seine sprachliche Verwendung war neu und original, obwohl der dafür gewählte Ausdruck der religiösen Redeweise der Juden entstammte. Die in die Welt eintretende Gottesherrschaft war mehr als eine befriedigende Erfüllung der ihr entgegengetragenen Hoffnungen, sie war eine schöpferische Grösse, auch auf dem Gebiete der Begriffsbildung.

Anhang A.

Lk. 16, 16: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι (D ἕως) Ἰωάννου (D. add. ἐπροφῆτευσαν)· ἀπὸ τότε (D αποτε)⁵ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ

¹ W. Lütgert, Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien (1895) 26.

² Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes I 152.

³ S. auch den Satz Schnedermann's, Wissenschaftl. Beilage zur Leipz. Zeitung 1897 Nr. 44: „Kein anderes Reich war es, das Jesus verkündigte, als das von seinem Volk seit langer Zeit ersehnte, das Reich Gottes für Israel.“

⁴ Vgl. Israelitische und jüdische Geschichte Aufl. 1 (1894) 308 mit Aufl. 3 (1897) 374.

⁵ Blass verwirft ἕως und ἐπροφῆτευσαν, nimmt aber ἀφ' ὅτου (statt αποτε) für die römische Recension in Anspruch.

εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται. Mt. 11, 12f.: ἀπὸ δὲ (D om. δὲ) τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ (D add. οἱ) βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν. Πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν.

Zunächst ist zu fragen, welches aramäische Wort wohl βιάζειν zu Grunde liegt. A. Meyer¹ empfiehlt ܒܝܕܢ, wofür nach Dan. 7, 18. 22 eher das Aphel zu setzen wäre. Aber ܒܝܕܢ, das nur „in Besitz nehmen“ bedeutet, würde einen griechisch Schreibenden kaum veranlassen, βιάζειν anzuwenden. Eher könnte ܒܝܕܢ entsprechen, welches im Peal „stark sein“, im Aphel „festhalten“ bedeutet. Dt. 22, 25 hat Onkelos ܒܝܕܢ ܕܝܬܝܩܐ für hebr. ܒܝܕܢ ܕܝܬܝܩܐ, die LXX übersetzen βιασάμενος. 2 Sam. 13, 25, 27 hat das Targum für ܒܝܕܢ „in jemand dringen“ ebenfalls ܒܝܕܢ, Onk. Gen. 28, 14, Ex. 1, 12 für ܒܝܕܢ das Peal ܒܝܕܢ. Das Itpaal ܒܝܕܢ steht Gen. 48, 2 und Num. 13, 21 für ܒܝܕܢ „sich stark machen“, 1 Kön. 12, 18 für ܒܝܕܢ „sich anstrengen“. Dabei ist wichtig, dass ܒܝܕܢ kein Passiv besitzt wie ursprünglich auch das hebräische ܒܝܕܢ². Daraus würde folgen, dass das passivische βιάζεται Mt. 11, 12³ nicht unmittelbar auf einer aramäischen Grundlage beruht. Von dem passiven εὐαγγελίζεται bei Lukas gilt dasselbe, da ܒܝܕܢ nur heissen kann „eine Botschaft erhalten“. Bedenklich ist auch ἐπροφήτευσαν bei Matthäus, wozu ὁ νόμος als Subjekt nicht passt. Da es bei Lukas nicht ursprünglich ist und als entbehrlich gelten muss, wird es dem ursprünglichen Wortlaut nicht angehören. — Die nähere Bezeichnung des Johannes als „der Täufer“ bei Matthäus ist ebenfalls als sekundär zu betrachten. Sollte sie aramäisch wiedergegeben werden, so kann das syrische ܡܥܡܕܢܐ (so Ev. Hier. Mt. 11, 12) ebenso wenig in Frage kommen wie ܡܥܡܕܢܐ (ebenda Mt. 11, 11). Nach Wellhausen⁴ wäre zwar „das Schmatten der jüdischen Vulgärsprache von ܡܡܕ abgeleitet“ und damit das Vorkommen dieses Verbs bei den Juden für „taufen“ erwiesen. Aber das jüdische ܡܡܕ hat, wie aus dem Gebrauch des Wortes im Talmud zu sehen, mit „taufen“ gar nichts zu thun, und ܡܡܕ ist in diesem Sinne

¹ Jesu Muttersprache 88 f., vgl. 157 f.

² Passives ܒܝܕܢܐ hat nur die Chronik für „befestigt werden“, s. z. B. 2 Chr. 1, 1.

³ Deissmann, Neue Bibelstudien 85 f., erinnert daran, dass βιάζομαι auch medial und absolut gebraucht werden kann für „gewaltsam auftreten“. Aber mit „Gewaltübung“ der Gottesherrschaft ist hier schwerlich etwas anzufangen.

⁴ J. Wellhausen, Der arabische Josippon (1897) 43.

den Juden völlig fremd. „Ein Tauchbad nehmen lassen“ heisst bei ihnen **אַטְבֵּל** b. Jeb. 45^b, hebr. **הַטְבִּיל** j. Jeb. 8^d, b. Nidd. 32^a. Die entsprechende aram. Nominalform wäre **מְטַבְּלָא** gemäss den Bildungen **מִוִּרְנָא** „Thoralehrer“, **מִתְנַנָּא** „Mischnalehrer“, **מִלְפָּנָא** „Lehrer“, **מִרְבִּינָא** „Erzieher“.

Danach liesse sich für den ersten Satz (nach Lukas) folgender Wortlaut vorschlagen:

אִוְרִיתָא וְנִבְיָאֵא עַד יוֹמֵי יוֹחָנָן מִן הָכָא וְלָהָא מַלְכוּתָא דְשָׁמְיָא.

Der zweite Satz liesse sich zurückführen auf: **כָּל מִן דְּמִתְקַף**. Das kann heissen: „jeder kann sie festhalten“ — d. h. „sie ist für jeden erreichbar“. Es kann aber auch besagen: „Wer die entsprechende Anstrengung nicht scheut, kann sie in Besitz nehmen“. Dann könnte man allenfalls auch lesen: **כָּל מִן דְּמִתְקַף יִתְקַף בֵּיה** „jeder, der sich anstrengt, ergreift sie“. So etwa wäre es bei Matthäus aufgefasst. Endlich hat man auch die Möglichkeit, die zweite Hälfte des ersten Satzes noch zum zweiten zu ziehen, sodass dieser lauten würde: **מִן הָכָא וְלָהָא מַלְכוּתָא דְשָׁמְיָא כָּל מִן דְּמִתְקַף בֵּיה יִתְקַף** „von da ab und weiterhin die Gottesherrschaft — jeder, der sie ergreift, ergreift sie“. Das etwa wäre für Lukas vorauszusetzen.

Gegen alles dies ist aber einzuwenden, dass die griechische Form des Herrenworts in beiden Fällen doch dem aramäischen Wortlaut nicht genau entspricht. Eine Lösung, welche sich mit dem griechischen Wortlaut noch genauer deckte, würde den Vorzug verdienen. Eine solche lässt sich für die Fassung des Worts bei Matthäus dann finden, wenn man von **אַנִּים** ausgeht, welches ebensowohl „Zwang ausüben“ als „rauben“ heissen kann. Es wäre dann vorauszusetzen: **מַלְכוּתָא דְשָׁמְיָא מִן יוֹמֵי יוֹחָנָן וְעַד¹ כְּעֵן מִתְאַנְסָה וְאַנְוִסִין² אֲנִסוּהָ**. Das Wort bezieht sich auf die Epoche der Gottesherrschaft, welche durch die Gefangennahme des Täufers eingeleitet ist; ihr ist es eigen, dass die Gottesherrschaft Gewalt leidet — natürlich nicht von Gläubigen, sondern von den Machthabern. Das **ἀρπάζουσιν αὐτήν** entsprechende **אַנְסוּהָ** soll nicht bedeuten, dass die Gewaltthätigen die Gottesherrschaft an sich reissen, sondern nur, dass sie dieselbe in der Gestalt ihrer Träger misshandeln.

In einem ganz anderen Zusammenhang hat Lukas dasselbe Wort. Bei ihm wendet es sich gegen die Pharisäer, welche Jesu

¹ galil. **כְּדֵין**.

² galil. **אַנְסוּהָ**.

Mahnung zu rechter Verwendung des Geldes verachten. Jesus sagt ihnen, dass zwar die Verkündigung der Gottesherrschaft seit Johannes jedem die Möglichkeit giebt, sich gewaltsam in dieselbe hereinzudrängen, dass aber doch nicht das eigene, sondern Gottes Urteil über die Würdigkeit für den Eingang entscheidet. Nun wird die lukanische Fassung als spezifisch griechisch bezeichnet werden können. Weder das passivische εὐαγγελίζεται (s. o.) noch εἰς αὐτὴν βιάζεται lässt sich unmittelbar auf einen aramäischen Wortlaut zurückführen, besonders nicht bei Verwendung von ܕܢܝܫ. Denkt man daran, dass Lukas in V. 15—18 mit Herrenworten sehr verschiedener Herkunft den Übergang zu einem neuen Gleichnis gewinnt, so liegt die Vermutung nahe, dass er selbst Vers 16 seine gegenwärtige Form gegeben hat, um das Wort dem Zusammenhang anzupassen. Der von Matthäus und Lukas vorgefundene Wortlaut redete wohl nur von gewaltthätiger Behandlung der Gottesherrschaft seit Johannes. Lukas dachte an versuchten Eingang in dieselbe und fand so die Möglichkeit, es an die Stelle zu setzen, welche es in seinem Evangelium einnimmt; Matthäus verstand es — mit grösserem Recht — von gewaltthätiger Behandlung der Verkündiger der Gottesherrschaft und hat es deshalb mit Jesu Antwort an Johannes verknüpft. Weder von Jesus noch von den Evangelisten ist aber der Ausspruch so gemeint worden, als könne man thatsächlich durch Gewaltübung sich in den Besitz der Gottesherrschaft setzen. Einen derartigen von Jesu ganzer Lehrart so weit abliegenden Gedanken sollte man ohne Nötigung nicht hinter seinem Worte suchen.

Anhang B.

Lk. 17, 20. 21: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἡ (D add. ἰδοὺ) ἐκεῖ (D add. μὴ πιστεύσητε)¹. ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.

Für μετὰ παρατηρήσεως setzt Delitzsch in seiner hebr. Übersetzung des Neuen Testaments בְּמִרְאָה עֵינַיִם, doch — wie aus seinem Handexemplar zu sehen — nicht ohne ernste Bedenken. Das talmudische בְּפִמְיָ „in Feierlichkeit“ (πομπή) schien ihm nicht unmöglich. Doch habe ich nicht gewagt, es in die von mir herausgegebene 11. Auflage aufzunehmen. Salkinson über-

¹ Beide Einschaltungen in D hat Blass in seine sogen. römische Recension des Lukastextes nicht aufgenommen.

setzt לעיני המביט, Resch בשמורים, die syrische Übersetzung hat in Sin. Cur. Pesch. בנטורתא „mit Beobachtung“. Meyer¹ schlägt בנטיור vor, das nach Trg. Hiob 4, 12 die Bedeutung „heimlich“ haben soll. Das wäre dann vom Evangelisten missverstanden worden. Aber בנטיור kann auch Hiob 4, 12 nur heissen „mit Belauerung“ d. h. wie Diebe jemand belauern, vgl. Trg. Hiob 10, 14. Es liegt nahe, als Sachparallele heranzuziehen eine b. Sanh. 97^a mitgeteilte Barajta. Rab Zera ruft dort denen zu, welche sich mit der Zeit der Erlösung befassen: „Mit Verlaub! ich bitte euch, entfernt sie nicht (durch euer Studium); denn es ist überliefert: שלשה באין בהספה הדעת אילו הן משיח מציאה ועקרב „drei kommen unvermerkt (eigentl. bei Ablenkung des Sinnes). Welche sind es? Der Messias, ein Fund und ein Skorpion“. Der pal. Talmud braucht für בהספה הדעת vorwiegend בהספה הדע mit Ersatz des ה durch ע. Dass der Ausdruck auch aramäisch möglich ist, lässt sich erschliessen aus j. Taan. 67^b (j. Meg. 75^c): „Ich schaute hin (auf die benedizierenden Priester), ולא מפעה דעתי, „aber meine Aufmerksamkeit wurde (dadurch) nicht abgelenkt“, und j. Taan. 64^b: מה הוינה² מפע דעתי מן פעלותי „warum sollte ich meine Aufmerksamkeit von meiner Arbeit ablenken?“ Der Gegensatz zu אפע דעתייה ist wohl eigentlich פון דעתייה b. Ber. 30^b, vgl. blosses פון j. Ber. 5^a, oder יהב דעתייה j. Sabb. 10^d „auf etwas achten“. Aber die Barajta betont ja das Unverhoffte, Überraschende des Kommens des Messias, während Jesus an das verborgene Auftreten der Gottesherrschaft zu denken scheint. „Aufmerksamkeit“ ist sicherlich nicht dasjenige, was er ausschliessen will. Dann wird man bei μετά παρατηρήσεως nur an נטר denken können, da dies zweifelsohne „beobachten, belauern“ heissen kann, s. Onk. Gen. 3, 15, Trg. Jerem. 8, 7, Koh. 11, 4, Ber.R. 78 und das entsprechende hebr. שמר Siphre Deut. 127 (Ausg. Friedm. 100^b). Es hat aber gleichzeitig auch die Bedeutung „warten“ gehabt, siehe den Mischnaausdruck שומרת יבם „die auf den Schwager wartende Witwe“ Jeb. IV 3 mit den targumischen Parallelen Jer. I Num. 27, 4, Ruth 1, 13. Somit kann nur der Zusammenhang des Herrenworts über die Bedeutung von נטר in demselben entscheiden. Dieser spricht aber für „beobachten, darauf lauern“. Die wörtliche Übersetzung von

¹ Jesu Muttersprache 87.

² So ist zu lesen. Die von mir „Aram. Dialektproben“ 29 vorgeschlagene Korrektur מקער ist verfehlt.

μετὰ παρατηρήσεως, welche בְּנִטְרִירוּ oder בְּנִטְרִירוּ¹ lauten müsste, will mir nicht recht idiomatisch klingen. Sollte בְּנִטְרִירוּ לָהּ „wenn man darauf lauert“ entsprechen? Recht wenig passt das futurische ἐροῦσιν in den Zusammenhang, während es V. 23 ganz an seinem Platze ist. Das ganze Sätzchen V. 21^a ist wohl eine von dort stammende Einschaltung.

Folgende Übersetzung wäre möglich: מְלֻכּוּתָא דְשָׁמַיָא לִית הִיא אֲתִיָא בְּנִטְרִירוּ (וְלֹא יִמְרוּן עָלֶיהָ הָא² בָּא הִיא אִו הָא תַּמָּן הִיא).

Für ἐντὸς ὑμῶν hat Syr. Sin. Cur. Pesch. בִּינְתִּכּוֹן „unter euch“, Delitzsch und Salkinson בְּקֶרְבְּכֶם, Resch (nach Ephrem) בְּלִבְבְּכֶם, Meyer מִנְכּוֹן. Nach des letzteren Meinung soll das plötzliche Erscheinen der Gottesherrschaft darin seinen Ausdruck finden. Aber das dabei Wichtigste, die Plötzlichkeit, wäre nicht ausgesagt, weshalb Meyer vermutet, dass בְּנִטְרִירוּ vielleicht für בְּתִכּוֹף verschrieben gewesen sei. In bezug auf den hier in Frage kommenden aramäischen Ausdruck ist es ein auffallender Umstand, dass in den Targumen das hebräische בְּקֶרֶב in der Bedeutung „unter“ durch בְּנִי wiedergegeben wird, wenn es ein Substantiv regiert, aber meist durch בֵּינִי, wenn es mit einem Pronominalsuffix verbunden ist. So heisst es Dt. 18, 2 bei Onkelos: „Erbteil soll er nicht haben, inmitten seiner Brüder“ (בְּנִי אֶחָוִי), aber Ex. 17, 7: „Ist denn das Wohnen Gottes, unter uns“ (בֵּינָא)? Besonders deutlich ist Trg. Jud. 1, 29: „es wohnten die Kanaaniter, unter ihnen“ (בֵּינֵיהוֹן), und 1, 33: „sie wohnten, inmitten der Kanaaniter“ (בְּנִי בְּנֵעָנָא). Dasselbe gilt von בְּתוֹךְ. Das mit Suffixen verbundene בְּקֶרֶב und בְּתוֹךְ wird nur dann mit בְּנִי wiedergegeben, wenn es „in“ bedeutet, s. für בְּקֶרֶב Onk. Gen. 18, 24, für בְּתוֹךְ Onk. Gen. 41, 48, Lev. 11, 33, Num. 35, 34, vgl. Gen. 23, 9; 35, 2.

Nur zwei Möglichkeiten werden danach für Lk. 17, 21 vorhanden sein.³ Es hiess entweder בֵּינִיכּוֹן, und dies bedeutete „unter euch“, oder בְּנִיכּוֹן mit der Bedeutung „in euch“. Für

¹ Das von *Levy* und *Jastrow* im Lexikon aufgeführte Substantiv נִטִּיר „Beobachtung“ existiert schwerlich. Ex. 12, 42 Onk. ist נִטִּיר beide Male passives Partizip, wie in Jer. I. II zu sehen. בְּנִטְרִירוּ kommt nur Hiob 4, 12 vor.

² Möglich wäre auch doppeltes בָּא nach Vaj.R. 34: אִין הָהָא אָוִיל בָּדָה הָא אָוִיל „wenn er (der vor der römischen Regierung flüchtende) hier gegangen ist, (sage:) siehe er geht dort! und wenn er nicht hier gegangen ist, sage: siehe er geht hier!“

³ Für blosses בְּ, welches auch „in“ und „unter“ heissen kann, wäre griechisches ἐν zu erwarten gewesen.

das letztere vergl. בְּגִייה Esr. 5, 7, בְּגִייה j. Ned. 39^b, j. Keth. 31^c, wo überall die Rede ist von dem „in“ einer Schrift enthaltenen Wortlaut. Beides findet sich j. Taan. 66^c. Chanina wohnt בְּגִייה „in ihr“ näml. „in einer Strasse“ und er ist בְּיַנְכוֹן „unter euch“ näml. den Bewohnern von Zeppori. Gegen בְּיַנְכוֹן scheint zu sprechen, dass die Pharisäer angeredet werden; aber dies darf nicht absolut massgebend sein, da die historische Einleitung des Herrenworts nicht dieselbe Sicherheit beanspruchen kann als das Wort selbst. Einen recht passenden Gegensatz zu μετὰ παρατηρήσεως bildet nur die Betonung eines Erscheinens der Gottesherrschaft in der Verborgenheit der Menschenherzen. Für „unter“ hat Lukas sonst ἐν μέσῳ, s. Ev. 2, 46; 8, 7; 10, 3; 22, 27. 55; 24, 36; Apg. 1, 15; 2, 22; 27, 21. Wenn er hier ἐντός schreibt, meint er sicherlich etwas anderes als „unter“, also „in“. Der Schlusssatz lautete dann: דִּהָא מְלָכוּתָא דְשָׁמַיָא בְּיַנְכוֹן הִיא. Ephrem wird also mit seiner Deutung „in eurem Herzen“ Recht haben, obwohl er schwerlich einen so lautenden Text vor sich gehabt hat. Jesus dachte bei seinem Worte an das verborgene Werden der Gottesherrschaft durch das „Wort“ und seine Wirkungen, wie die Gleichnisse vom Säemann (Lk. 8, 4 ff.), vom Senfkorn und Sauerteig (Lk. 13, 18 ff.) es lehren. Ein derartiges innerliches Kommen der Gottesherrschaft vollzog sich bei allen, an welche Jesu Lehrwort herantrat. Jesus konnte darum bei ἐντός ὑμῶν die Gesamtheit seiner Hörer im Auge haben, auch Lukas brauchte die Pharisäer nicht ausgeschlossen zu denken und hatte darum die Möglichkeit, dies paradoxe, mehr verhüllende, als erklärende Herrenwort als Antwort auf die Frage von Pharisäern der sehr andersartigen Belehrung gegenüberzustellen, welche Jesus seinen Jüngern erteilte. Auch Lk. 11, 20 (Mt. 12, 28) sagt ja Jesus zu den Pharisäern, obwohl sie eben jetzt sich gegen die Anerkennung der in ihm wirksamen Gottesmacht verstockten: ἔφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ „gekommen ist über euch die Gottesherrschaft“.² Da ist es die Macht Jesu über die Dämonen, worin die Gottesherrschaft auch für das äussere Auge erkennbar kommt, hier erscheint sie in der Wirkungskraft des Wortes unsichtbar, aber deshalb nicht minder gewaltig.

¹ Es sollte heissen בְּיַנְכוֹן יתב. בְּיַנְכוֹן ist zu lesen für בְּיַנְכוֹן יתב in Ausg. Venedig.

² O. Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes (1891) 140 ff., macht auf den inneren Zusammenhang von Lk. 11, 20 und 17, 20f. in treffender Weise aufmerksam.

II. Der künftige Aeon, der Aeon.

1) Der Thatbestand in den Reden Jesu.

Mt. 12, 32 wird dem, welcher gegen den heiligen Geist redet, die Vergebung abgesprochen, sowohl ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι als ἐν τῷ μέλλοντι. Aber V. 32 ist nur Wiederholung von V. 31, der wie Luk. 12, 10 nur von Unvergebarkeit ohne weiteren Zusatz redet, während Mk. 3, 29 betont, dass diese „für ewig“ (εἰς τὸν αἰῶνα) gelte, vgl. den Ausdruck מְחַיֵּה הַמֵּת לֹא יָס „ihm wird ewiglich nicht vergeben“ j. Bab. b. 6^c (Josa).¹ Der ausführlichere Ausdruck von Mt. 12, 32 scheint aus dem kurzen εἰς τὸν αἰῶνα bei Markus geflossen zu sein. Für Jesu eigene Ausdrucksweise kann also hieraus nichts Sicheres gefolgert werden.

Mk. 10, 30 (Lk. 18, 30) werden ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ und ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ einander gegenübergestellt, während beide Ausdrücke Mt. 19, 29 fehlen. Lk. 20, 34f. stehen οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου neben οἱ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν, aber Mt. 22, 30, Mk. 12, 25 haben nichts Entsprechendes. Sonst findet sich noch bei Lukas (16, 8) οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου als Gegensatz zu den υἱοὶ τοῦ φωτός — ohne sonstige Parallele. Ausserdem findet sich noch ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος Mt. 13, 22 (Mk. 4, 19 αἱ μέριμναι τ. α.), aber nicht Lk. 8, 14, und der Matthäus eigene Ausdruck ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος. Danach ist klar, dass die Begriffe „dieser Aeon“, „der künftige Aeon“, wenn Jesus sie überhaupt angewandt haben sollte, für seine Redeweise nicht von Bedeutung waren. Nach dem S. 110 Gesagten vertrat die Stelle des „künftigen Aeon“ der Begriff der „Gottesherrschaft“.

Auch Paulus redet zwar öfters von „diesem Aeon“ (ὁ αἰὼν οὗτος), s. Röm. 12, 2; 1 Kor. 1, 20; 2, 6. 8; 3, 18; 2 Kor. 4, 4; Eph. 1, 21; von „dem jetzigen Aeon“ (ὁ νῦν αἰὼν) 1 Tim. 6, 17, 2 Tim. 4, 10, Tit. 2, 12, vgl. Gal. 1, 4; von „dieser Zeit“ (ὁ νῦν καιρός) Röm. 8, 18; von „dieser Welt“ (ὁ κόσμος οὗτος) 1 Kor. (1, 20); 3, 19; 5, 10; 7, 31; Eph. 2, 2; aber nur Eph. 1, 21 auch vom „künftigen Aeon“ (ὁ αἰὼν μέλλων, vgl. Eph. 2, 7 die „kommenden Aeonen“), dessen Stelle bei ihm sonst ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ vertritt. Dasselbe gilt vom Johannesevangelium. Das Korrelat „dieser Welt“, „dieses Aeon“ ist nicht eigentlich „jener Aeon“, niemals „jene Welt“, sondern die „Gottesherrschaft“ und das „ewige Leben“.

¹ Das kürzere מְחַיֵּה הַמֵּת לֹא יָס s. z. B. Ab. d. R. Nathan 39 (Akiba), vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 287.

2) Entstehung der Redeweise.

In den vorchristlichen Erzeugnissen der jüdischen Litteratur ist noch keine Spur dieser Begriffe zu finden. Cremer nennt im „Wörterbuch der Neutestamentl. Graecität“ Tobit 14, 5 als einziges Beispiel dieser Vorstellung in den Apokryphen. Cod. Vat. hat da καιροὶ τοῦ αἰῶνος, Alex. εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος, Sin. ὁ χρόνος τῶν καιρῶν, Itala „tempus maledictionum“, während der hebr. und der aram. Text gar nichts Entsprechendes aufweisen. Die ursprüngliche Lesart ist also hier ungewiss, auch setzt ὁ αἰὼν nicht ohne weiters die Unterscheidung eines zweifachen Aeon voraus. Auch Sirach 18, 10 heisst ἐν ἡμέρᾳ αἰῶνος nur „in der Lebenszeit“, während der syrische Übersetzer hier **עלמא הנא** „diesen Aeon“ und **עלמא דזיקא** „den Aeon der Frommen“ unterscheidet. Indes ist der ganze Vers eine der ursprünglichen Schrift des Siraciden fremde Einschaltung. Das gilt auch von „saeculum“ bez. „aevum sanctum“¹ bei dem lateinischen Übersetzer 17, 25; 24, 33.² Das äthiopische Henochbuch redet vom „künftigen Aeon“ nur 71, 15 und von „diesem Aeon der Ungerechtigkeit“³ 48, 7 in späten Zusätzen. Die Assumptio Mosis und das Jubiläenbuch nennen beide Begriffe nicht. Unerwähnt lassen sie die älteren Teile der Baruchapokalypse. Erst die jüngeren, der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems angehörenden Bestandteile dieses Buches enthalten sie. Der den Frommen „verheissene Aeon“ (syr.⁴ **עלמא דמלכת להון**) tritt da gegenüber „diesem Aeon“ (syr. **עלמא הנא**) 14, 13, der „zukünftige Aeon“ (syr. **עלמא דעתיד**, דאתי) neben „diesen Aeon“ 15, 7 f.; 44, 15, „jener Aeon ohne Ende“ (syr. **עלמא הו דסוף לית לה**) neben „diesen vorübergehenden“ (syr. **הנא עלמא דעבר**)⁵ 48, 50, vgl. 40, 3,⁶ s. auch „der neue Aeon“ (syr. **עלמא חדתא**) 44, 12, „der unsterb-

¹ Vgl. Barnabas 10, 11: ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ — τὸν ἅγιον αἰῶνα.

² S. A. Schlatter, Das neugefundene hebr. Stück des Sirach. Der Glossator des griechischen Sirach (1897) 145. 147 f.

³ Vgl. **עלם דשקר** Vaj.R. 26, ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστῶς πονηρός Gal. 1, 4, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας Jak. 3, 5.

⁴ Nach der syr. Übersetzung, herausgeg. von A. M. Ceriani in Monumenta sacra et profana V 2.

⁵ Vgl. **עלם עביר** (so zu lesen für **ע' עביר**) Jer. I Gen. 38, 25.

⁶ Dass 40, 3 nicht zu den älteren Teilen der Bar. Ap. gehört, habe ich gegenüber R. H. Charles betont in einer Anzeige seiner Ausgabe derselben, s. Theol. Litbl. XVIII (1897) Nr. 15.

liche Aeon“ (syr. עלמא דלא מאית 31, 3. „Aeon“ ist dabei als Zeitbegriff gemeint nach 16, 1; 44, 11 ff.; 51, 8.¹ Im 4. Esrabuche² wird 7, 50, vgl. 8, 1, gesagt, dass Gott zwei Aeonen gemacht habe. Es begegnen da die Ausdrücke „hoc (praesens) saeculum“ (syr. עלמא הנא), „futurum saeculum“ (syr. עלמא דעתיד 4, 2. 27; 6, 9; 7, 12. 47. 112; 8, 1 f.; „hoc tempus“, „futurum tempus“ (syr. עלמא הנא, עלמא דעתיד 7, 113; 8, 52 (vgl. Bar. Apok. 44, 11—13). Auch der slovenische Henoch erwähnt nach Morfill's Übersetzung³ 56, 4 und 61, 2 den „künftigen Aeon“; doch scheint der Text da nicht sicher zu sein.

Das Onkelostargum verwendet die Begriffe „dieser Aeon“, „der künftige Aeon“ gar nicht.⁴ Auch im Prophetentargum sind sie nicht häufig. Es findet sich בעלמא הדין 2 Sam. 22, 28, 1 Kön. 5, 13, Mal. 3, 6; לעלמא דאיתי 2 Sam. 7, 19; 23, 5; Jerem. 50, 39; בעלמא דעתיד למיתי 2 Sam. 22, 28.⁵

Wenn der Aboth II 7 mitgeteilte Zusatz zu einem Ausspruche Hillels echt ist, so wäre Hillel der älteste Zeuge für den Gebrauch der Ausdrücke. Es heisst da: „Wer sich Gesetzesworte erwirbt, erwirbt sich das Leben des künftigen Aeon (קנה לעולם הבא).“⁶ Ein zweiter Zeuge ist dann der um 80 n. Chr. lebende Jochanan ben Zakaj, welcher betonte,⁷ dass Gott dem Abraham „diesen Aeon“ (העולם הזה) enthüllt habe, aber nicht „den künftigen Aeon“ (העולם הבא). Als dritten nennen wir den wenig später lebenden Eleazar aus Modiim, der unter den sechs guten Gaben, welche Israel erhält, „den künftigen Aeon“ (עולם הבא) und „die neue Welt“ (עולם חדש) aufzählt.⁸ S. auch den S. 99 mitgeteilten Ausspruch von Eleazar ben Zadok und das Gebet von Nechonja ben ha-Kanna j. Ber. 7^d.

Wertlos ist die Notiz (Ber. IX 5, Tos. Ber. VII 21), dass

¹ Vgl. auch Bar. Ap. 42, 13: „Diese sind es, welche die Zeit erben werden, von welcher geredet wurde, und ihrer ist das Erbe der verheissenen Zeit,“ mit 42, 15: „Ihnen wird der künftige Aeon gegeben.“

² Ausgabe der lateinischen Übersetzung von R. L. Bensly u. M. R. James (1895), der syrischen Übersetzung von A. M. Ceriani in Mon. sacr. et prof. V 1.

³ W. R. Morfill u. R. H. Charles, The Book of the Secrets of Henoch (1896).

⁴ S. indes Wicht. Begr. III.

⁵ So nach der Lesart von Ausg. Ven. 1517 und Cod. Reuchl. ohne Einschaltung von דאיתי, welches schon Ausg. Ven. 1525 bietet.

⁶ Der Ausspruch findet sich auch (anonym) Vaj.R. 34.

⁷ Ber.R. 44, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 36.

⁸ Mechilta, Ausg. Friedm. 50^b zu Ex. 16, 25, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 202.

man im Tempel in Benediktionen nur **עַד הָעוֹלָם**¹ gesagt habe, bis man aus Rücksicht auf die Sektierer, welche nur einen Aeon bekennen, die längere Formel **מִן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם** anordnete. Die längere Formel steht schon Neh. 9, 5, 1 Chr. 16, 36, Ps. 41, 14; 106, 48, das kürzere **לְעוֹלָם** Ps. 72, 19; 89, 53. Diese beiden Formeln bringt jene Überlieferung nur in eine historische Reihenfolge. Praktisch ausgeführt, wäre die Massnahme erfolglos gewesen. Wer bei der kürzeren Formel nicht an den „künftigen Aeon“ dachte, that es bei der längeren auch nicht.

Das Vorhandensein der Ausdrücke „dieser Aeon“, „der künftige Aeon“ steht jedenfalls für das Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts fest. Nur spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie damals mehr der Sprache der Schriftgelehrten als des Volkes eigentümlich waren. In bezug auf den Inhalt der Ausdrücke sagt J. H. Holtzmann²: „Die ältere Vorstellung lässt die zukünftige Welt einfach mit den „Tagen des Messias“ zusammenfallen oder von ihnen wenigstens eröffnet werden (Dan., Bilderreden in Hen., Ps. Sal., Targum und Mischna); eine jüngere dagegen schlägt jene Messiasstage noch zu der gegenwärtigen Welt und unterscheidet sie auf diese Weise von der definitiven Welterneuerung (IV Esr. und Apk. Bar., Midrasch und spätere Theologie).“ Ganz so liegen aber die Dinge nicht. Die Ausdrücke „Messiasstage“, „zukünftige Welt“ sind beide der älteren Zeit fremd. Als man später die Welterneuerung nicht vor, sondern hinter die messianische Zeit legte, entstand die Streitfrage, ob der inzwischen aufgekommene Terminus **הָעוֹלָם הַבָּא** auf die messianische Zeit mitzubeziehen sei oder nicht. Dass da Targum und Mischna die erstere Meinung verträten, der Midrasch die zweite, ist nicht zutreffend. In Wirklichkeit besagt der Ausdruck allenthalben mit Bestimmtheit nur, dass die Heils-epoche als eine scharf abgegränzte der Gegenwart gegenüber gestellt wird. Das Genauere muss für die einzelnen Aussprüche und Schriften immer erst ermittelt werden.

Die Entstehung der Ausdrucksweise ist nicht zu erklären, wie es v. Orelli thut,³ als hätte man aus dem Plural **עוֹלָמִים**, welcher ursprünglich nur den Begriff steigern sollte, den Gedanken an begränzte Aeonen abgeleitet und wäre so dahin

¹ So ist mit der Tosephta zu lesen. **מִן הָעוֹלָם** wäre sinnlos.

² Lehrb. der Neutestamentl. Theologie I 80.

³ Die hebr. Synonyma der Zeit und Ewigkeit 80 ff.

gelangt, עולם als Bezeichnung der ablaufenden Weltperiode zu benützen. Diese Erklärung ist zu künstlich, um als wahrscheinlich gelten zu können. Auch das alttestamentliche באחרית הימים hat nicht unmittelbar als Überleitung gedient, denn die Targume geben es mit בסוף ימיא wieder, s. Gen. 49, 1, Num. 24, 14, Dt. 31, 29, Jes. 2, 2. Eher wäre hinzuweisen auf die targumische Übertragung von יום יהוה, mit יומא דעתיד למיתי מן קדם יי „der Tag, welcher von Gott kommen wird“, s. Jes. 2, 12, Am. 5, 18, Jo. 1, 5, Zeph. 1, 7. 14, Mal. 3, 23. Denn der zusammenfassende Begriff des יום יהוה ist in der That der historische Vorläufer des Begriffes des „künftigen Aeon“. Das Entscheidende dürfte gewesen sein, dass bei der Entwicklung einer Lehre vom Inhalte der prophetischen Verheissungen zum Zwecke der Unterweisung des Volkes zusammenfassende Ausdrücke Bedürfnis waren. Dann lag doch nichts näher als der unvollkommenen Gegenwart die vollkommene Zukunft gegenüberzustellen. Für „Zukunft“ hatte man zunächst die Ausdrücke דעתיד „das, was kommt“ oder דעתיד למיתי „das, was zu kommen bestimmt ist“. S. dafür hebr. דעתיד לבוא „das künftige“ Ber. IX 4, Mechilta Ausg. Friedm. 37^a, Siphre Ausg. Friedm. 140^b, j. Schebi. 35^a, auch nur דעתיד j. Schebi. 35^d, samaritan. דעתיד Kommentar. Marka's,¹ aram. דעתיד למיתי Trg. Koh. 3, 11. Thatsächlich ist dann auch hebr. דעתיד לבוא ein in Palästina besonders beliebter Ausdruck für die Heilszukunft geworden, Beispiele s. S. 89. 95. 103. 125.

Die Berührung mit griechischer Denkweise hat aber den Begriff des αἰών, d. h. der „Lebenszeit“, des „Zeitalters“ und der „Zeitlichkeit“, in das jüdische Denken eingeführt — entweder direkt oder durch Vermittelung der Syrer. Wenn nun für αἰών ein entsprechender Ausdruck zu suchen war, so lag es nahe, sich dessen zu erinnern, dass dem griech. εἰς αἰῶνα „auf ewig“ das aram. לעלם entspreche, und deshalb diesem לעלם auch die sonstigen Bedeutungen des griech. αἰών zu verleihen. So wurde לעלם zum „Zeitalter“, und es kann nicht Wunder nehmen, wenn die jüdische Schriftgelehrsamkeit es als bequemste zusammenfassende Bezeichnung von „Zukunft“ und „Gegenwart“ benützte.

Für den neuen durch das griechische αἰών veranlassten Gebrauch von לעלם (hebr. עולם) werde verwiesen auf b. Ber. 17^a: עולמך תרצה בחיך „deine Zeit mögest du bei deinem Leben geniessen“; Vaj. R. 32: יצא מעולמו „er verliess das Leben“; b. Jeb. 63^b

¹ Heidenheim, Bibliotheca Samaritana III 69^b.

(ben Sira zugeschrieben): **נִמְצָא מְצַטְעַר עַל עוֹלָם שְׂאִין לוֹ** „er wird erfunden als sich bekümmern wegen einer Zeit, die nicht sein ist“; Koh. R. 1, 3: **שְׁבַעַה עוֹלָמוֹת** „sieben Lebensalter“ (des Menschen), und **עוֹלָמֵי הַשָּׁנָה** „die Jahreszeiten“ bei dem Samaritaner Marka.¹

Sicherlich hat der auf **עֲלָם** dann auch übertragene Begriff des **κόσμος** (s. unter Nr. IV) später den des **αἰών** vielfach verdrängt. Aber für die Zeit Jesu wird dies noch nicht gelten, wenn auch Paulus im ersten Korintherbrief **ὁ κόσμος οὗτος** neben **ὁ αἰών οὗτος** verwendet.² Es wird darum die Übersetzung „Welt“ für **αἰών** im Munde Jesu zu vermeiden sein, da wir bei diesem Worte vorzugsweise an den Ort alles Geschaffenen oder an das Geschaffene in seinem ganzen Umfang zu denken pflegen.

Für den Ausdruck ist zu bemerken, dass aram. und hebr. stets gesagt wird **בְּעוֹלָם הַזֶּה**, **בְּעֲלָמָא הַדִּין** „in diesem Aeon“, aber fast immer mit **לְעוֹלָם הַבָּא**, **לְעֲלָמָא דְּאַתִּי לְ** „zum künftigen Aeon“, wie es auch heisst **לְעֲתִיד לְבוֹא** „in der Zukunft“. Auch hierin zeigt sich, dass **עֲלָם** in diesen Ausdrücken ein Zeitbegriff ist. Beispiele für den aram. Sprachgebrauch s. Trg. Ech. 3, 28, Koh. 1, 3; 7, 11 f. 15; 8, 14; 9, 6, j. Schebi. 35^c, j. Taan. 66^c, j. Meg. 72^b, b. Kidd. 81^a, b. Ab. z. 65^a, für den hebr. Sprachgebrauch Ab. VI 4. 9, für **לְעֲתִיד לְבוֹא** j. Sanh. 28^c, Ruth R. 3, 1, b. Bab. m. 85^b. Ungewöhnliches **בְּעֲלָמָא דְּאַתִּי** s. Trg. Koh. 5, 9. 10, j. Dem. 22^a.

עֲלָמָא דְּאַתִּי entspricht ebensowohl **ὁ αἰὼν ὁ μέλλων** als **ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος**. Aber auch für **ὁ αἰὼν ἐκείνος** giebt es eine Parallele an **עֲלָמָא דְּהוּא** Trg. Koh. 6, 9; 7, 14.

Für den Ausdruck **καταξιώθῃναι τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν** s. oben S. 97f., für **οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου** s. S. 95.

3) Das blosse **ὁ αἰών**.

Bei **ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος** Mt. 13, 22 wird **ὁ αἰών** Bezeichnung der „Zeitlichkeit“ sein, ohne dass der Ausdruck als Abkürzung von **ὁ αἰὼν οὗτος** zu betrachten ist. Wollte man mit einigen Textzeugen **τούτου** ergänzen, so würde der Gegensatz dieses Zeitlaufs zu einem anders gearteten zukünftigen unnötig in den

¹ *M. Heidenheim*, Bibliotheca Samaritana III p. XXII. Für „Zeitalter“ braucht übrigens Marka gern **רָךְ**, eigentl. „Geschlecht“, s. ebenda 67^af.

² S. oben S. 120. Auch im Griech. bedeutet **αἰών** zuweilen das, was den Inhalt der Zeitlichkeit bildet, s. Hebr. 1, 2; 11, 3, wonach Gott die **αἰῶνες** gemacht hat, und vgl. 2, 5: **τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν**, mit 6, 5; **μέλλοντος αἰῶνος**.

Zusammenhang eingetragen. Verwandte jüdische Ausdrucksweisen sind: מְלֵי הָעֹלָמָא „Dinge dieses Lebens“ b. Pes. 113^a, b. Sabb. 82^{a1}; עֲסָקֵי דְעֹלָמָא הָרִין „die Angelegenheiten dieses Aeon“ Trg. Koh. 7, 18; מְלֵי דִידֵיהּ „seine eigenen Angelegenheiten“ im Gegensatz zu מְלֵי דְשָׁמַיָא „Gottes Angelegenheiten“ b. Ber. 7^b, b. Meg. 6^{b,2} קִפְצֵי שָׁמַיָא b. Sabb. 113^a, 114^a. Nach j. Ber. 11^a bezieht sich Speise auf das „vergängliche Leben“ (תֵּי שְׂעָה),³ Gesetzesstudium auf das „unvergängliche Leben“ (תֵּי עַד לֹא כְשְׂעָה). „Vergängliches Leben“ (תֵּי שְׂעָה) zu gewinnen steht neben dem Gewinnen des „Lebens der künftigen Welt“ (תֵּי הָעוֹלָם הַבָּא) Vaj.R. 34. S. auch S. 128. Ob „Sorge“ wirklich mit dem targumischen סָפָא wiederzugeben ist, sei dahingestellt. Sir. 42, 9 heisst die Sorge um die Tochter (ἡ μέριμνα αὐτῆς) hebr. דְּאִתְּתָא, syr. צַפְתָּה, woraus auf סָפָא zu schliessen wäre. Doch ist mir סָפָא דְעֹלָמָא bedenklich, vielleicht wäre מְחַוְתָּא דְתֵייהוֹן „die Mühe ihres Lebens“ das richtige.

ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος findet sich Mt. 13, 39f. 49;⁴ 28, 20 ohne Parallele bei Markus und Lukas. Derselbe Ausdruck bei Mt. 24, 3 wird Mk. 13, 4 ersetzt durch ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα, Lk. 21, 7 durch ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι (vgl. V. 36). Es handelt sich nach dem Zusammenhang um den Abschluss der gegenwärtigen Weltzeit. Deshalb ist aber ὁ αἰὼν auch hier nicht Abkürzung von ὁ αἰὼν οὗτος, sondern Bezeichnung der Zeitlichkeit, des Weltlaufs. Da der Ausdruck nur bei Matthäus vorkommt, wird er nicht Jesu selbst, sondern dem Evangelisten angehören, der ihn mit dem hellenistischen Verfasser des Hebräerbriefes gemeinsam hat, s. ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων Hebr. 9, 26. Auch Paulus schreibt 1 Kor. 10, 11 τὰ τέλη τῶν αἰώνων. Nahe Verwandtschaft liegt hier vor zu τὸ τέλος Mt. 24, 6. 14 (Mk. 13, 7, Lk. 21, 9), vgl. εἰς τέλος Mt. 10, 22; 24, 13 (Mk. 13, 13). Dies geht zurück auf hebr. עַד עַתָּה קָא, LXX εἰς καιροῦ συντελείας Dan. 12, 4; לְקַץ הַיָּמִים, LXX εἰς συντέλειαν ἡμερῶν 12, 13; aram.

¹ b. Sabb. 82^a wird getadelt, dass jemand die Beschäftigung mit dem „Leben der Menschen“ (תֵּי רַבְרִיתָא) als Beschäftigung mit מְלֵי עֲסָקֵי bezeichnet. — Palästinische Parallelen zu diesem Ausdrucke fehlen mir.

² Vgl. μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου (im Gegensatz zu τὰ τοῦ κυρίου) 1 Kor. 7, 34.

³ תֵּי שְׂעָה bedeutet Vaj.R. 32 in einem aramäischen Stück „Lebensunterhalt“. b. Jom. 85^a ist es dem Wortsinne gemäss das „Leben einer Stunde“, d.h. einer kurzen Zeitspanne, vgl. Jer. I Gen. 49, 18: אֶתְּשֶׁה אֶתְּךָ אֶתְּרִיבָא „eine vorübergehende Erlösung.“

⁴ Mt. 13, 39 ohne Artikel, V. 49 nach einigen Zeugen mit τούτου.

סוף עג, LXX ἕως τέλους Dan. 7, 26.¹ Man könnte deshalb ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος in Jesu Mund mit einiger Wahrscheinlichkeit auf blosses סוף zurückführen. Doch hat auch der Ausdruck des Matthäusevangeliums seine jüdischen Parallelen, s. „exitus saeculi“ Ass. Mos. 12, 4; „das Ende des Aeons“ (syr. שולמה דעלמא) Bar. Ap. 54, 21; 69, 4; 83, 7; „das Ende der Aeonen“ (syr. שולמהון דעלמא) ebenda 59, 8; „finis temporis hujus“ (syr. שולמה דהנא עלמא) 4 Esra 7, 113; סוף עג Trg. 2 Sam. 23, 1. S. auch Bar. Ap. 27, 15: שולמה דזבנא „Vollendung der Zeiten“, vgl. 29, 8; 30, 3; Ass. Mos. 1, 18 „in consummatione exitus dierum.“

III. Das ewige Leben, das Leben.

1) Der Thatbestand in den Reden Jesu.

ζωή αἰώνιος (stets ohne Artikel) wird von Jesus als der Besitz bezeichnet, welcher einst den Gerechten zu teil wird, während die Gottlosen dem Verderben anheimfallen.

ζωή αἰώνιος ist Objekt von κληρονομεῖν Mt. 19, 29 (wo Mk. 10, 30 λαμβάνειν, Lk. 18, 30 ἀπολαμβάνειν), so auch in der an Jesus gerichteten Frage Mk. 10, 17 (Lk. 18, 18, vgl. 10, 25), wo Mt. 19, 16 ἔχειν. Hier ist ζ. α. als ein Gut betrachtet. Ein Zustand ist sie, wenn von einem „Gelingen“ zu derselben geredet wird, s. Mt. 25, 46 (ἀπέρχεσθαι εἰς ζ. α.). Dieser Zustand wird auch einige Male nur ἡ ζωή (dies stets mit dem Artikel) genannt. Dabei ist Mt. 7, 14 ἡ ζωή vorbereitet durch ἡ ἀπώλεια V. 13 (Lk. 13, 24 fehlt beides). „Wege“ führen hier zu „Leben“ und „Verderben“. „Gelingen“ (εἰσέρχεσθαι) kann man εἰς τὴν ζωὴν Mt. 18, 8f. (Mk. 9, 43. 45). Dazu ist der Gegensatz „weggehen“ (ἀπέρχεσθαι) „in die Hölle“ (εἰς τὴν γέενναν) Mt. 5, 30, Mk. 9, 43, oder dahin „geworfen werden“ (βάλλεσθαι) Mt. 18, 8f. (Mk. 9, 45. 47). Mk. 9, 47 steht für εἰς τὴν ζωὴν das offenbar gleichwertige εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν findet sich Mt. 19, 17 zur Wiederaufnahme von ἔχειν ζωὴν αἰώνιον.

2) Der jüdische Sprachgebrauch.

Von dem „ewigen Leben“ (חַיִּי עוֹלָם) der Frommen redet zuerst das Danielbuch (12, 2), dann im ersten vorchristlichen

¹ Vgl. auch das alttestamentliche בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים, wofür die Targume סוף יָמֵי haben, s. oben S. 124.

Jahrhundert der Salomopsalter 3, 16, vgl. 13, 9; Henoch¹ 37, 4; 40, 9 „ewiges Leben in Besitz nehmen“, vgl. 58, 3; 62, 14 (s. auch slavon. Hen. 65, 10, vgl. 50, 2 „das künftige endlose Leben in Besitz nehmen“); 2 Makk. 7, 9 (αἰώνιος ἀναβίωσις ζωῆς); 7, 26 (ἀέναιος ζωῆς); 4 Makk. 15, 3. Auch in das Onkelostargum, welches vom „künftigen Aeon“ nicht redet, hat der Begriff Einlass gefunden, da עֲלָמָא Lev. 18, 5, Deut. 33, 6 (wo die jer. Targume unrichtig an das Leben dieses Aeons denken) so gemeint ist. Dabei macht die Verbindung יִיחִי בְּתַי עֲלָמָא „er wird leben im ewigen Leben“ an den angeführten Stellen und Trg. Ez. 20, 11. 13. 21; Hos. 14, 10 klar, dass עֲלָמָא dabei als ein Äquivalent für עֲלָמָא דְּתַי betrachtet wird. Auch Trg. 1 Sam. 2, 6 sagt, dass Gott aus dem Totenreiche emporsteigen lassen wird „im“ ewigen Leben (בְּתַי עֲלָמָא), und Trg. Jer. I Deut. 30, 19 verwandelt es gradezu in dieser Verbindung in עֲלָמָא דְּתַי. S. auch Trg. 1 Sam. 25, 29, wonach Davids Seele verborgen ist vor Gott „im Gewahrsam des ewigen Lebens“ (בְּגִנּוֹ תַי עֲלָמָא), d. h. im Gewahrsam der für das ewige Leben Bestimmten.

Die sonstige ältere jüdische Litteratur hat den Ausdruck „ewiges Leben“ fast nur da, wo er im Gegensatz zu „vergänglichem Leben“ steht. Eliezer ben Hyrkanos (um 100) redet tadelnd von solchen, welche „das ewige Leben verlassen“ (מִנִּיתִין) und „sich mit dem vergänglichen Leben befassen“ (תַי עוֹלָם) (עוֹסְקִין בְּתַי שְׁעָה)². Dieselben Ausdrücke werden dann auch in den Mund von Schimeon ben Jochaj³ (um 130) und von Schimeon ben Gamliel II⁴ (um 160) gelegt. Die Schule Schammaj's (1. Jahrh.) braucht nach Tos. Sanh. XIII 3 תַי עוֹלָם in einem an Dan. 12, 2 anspielenden Zusammenhang. Tam. VII 4 findet sich תַי עוֹלָמִים in einem Zusatze zu einem Ausspruche von Jehuda ben Ilaj (um 150).⁵ In dem aramäischen Gebete מַחֲי וּמְסִי⁶ heisst es: „der herausführt aus dem Scheol zum ewigen Leben“ (לְתַי עֲלָמָא), und eine ähnliche Formel enthält das Kaddisch nach dem Begräbnis⁷ in לְאַפְקָא יְתֵהוֹן לְתַי עֲלָמָא „sie (die Toten) heraufzuführen zum ewigen Leben.“

¹ Nur von einem „Leben ohne Tod“ ist ζωῆ αἰώνιος gemeint Hen. 10, 10.

² b. Bez. 15^b, Bacher, Ag. d. Tann. I 108 (vgl. 62).

³ b. Sabb. 33^b, Bacher, a. a. O. II 89.

⁴ j. Mo. k. 82^b, Bacher, a. a. O. II 330.

⁵ Bacher, Ag. d. Tann. I 336.

⁶ Seder Rab Amram II 21^b.

⁷ nach Baer's Seder Abodath Jisrael 588. Aber die Formel fehlt in Seder Rab Amram und bei Maimonides.

Für gewöhnlich ist aber תַּיִי הָעוֹלָם הַבָּא „das Leben des künftigen Aeon“ für das blosse תַּיִי עוֹלָם „ewiges Leben“ eingetreten. Beispiele für das erstere s. S. 84. 96f. 102. 122. 126. 131.

3) Die damit verbundenen Verba.

Was die Verbindungen anlangt, in denen ζωὴ αἰώνιος vorkommt, so ist κληρονομεῖν aramäisches יָרַת oder יִרְשָׁן, s. über diese Ausdrücke S. 102.¹ λαμβάνειν und ἀπολαμβάνειν (Mk. 10, 30, Lk. 18, 30) ist beides auf נָסַב zurückzuführen. Dagegen ist für ἔχειν Mt. 19, 16 nach keinem Äquivalent zu suchen, da die Parallelen bei Markus und Lukas das hier zu erwartende κληρονομεῖν haben. Mt. 25, 46 ist ἀπέρχεσθαι durch das zunächststehende εἰς κόλασιν αἰώνιον bestimmt, vgl. Mt. 5, 30. Doch kann nur יָלַץ dafür in Frage kommen, und auf יָלַץ oder יָלַץ (galil. יָלַץ) „gehet“ muss auch das den Frommen geltende δεῦτε V. 34 zurückgeführt werden. So kann es auch von ihnen heissen יָלַץ „sie gehen hin (vom Gericht) zum ewigen Leben.“ Zum ewigen Leben „gelangen“ (εἰσέρχεσθαι) würde dagegen יָלַץ לְתַיִי עוֹלָם heissen, s. oben S. 95f.

4) Das blosse ἡ ζωή.

Im Alten Testament ist bei Ausdrücken wie הַחַיִּים „das Leben“ Dt. 30, 13. 19, דֶּרֶךְ הַחַיִּים „Weg des Lebens“ Jerem. 21, 8, אֶרֶץ הַחַיִּים „Pfad des Lebens“ Prov. 2, 19, irdisches Leben und Wohlsein gemeint. Ps. 16, 11 scheint bei dem letztgenannten Ausdruck schon an ein glückliches Dasein nach dem Tode gedacht zu werden. Später wird der Gedanke an das „ewige Leben“ der Auferstandenen mit diesen Stellen verknüpft und „Leben“ kann deshalb kurzweg für „ewiges Leben“ gesagt werden. So sagt der Salomopsalter (14, 6) von den Frommen: κληρονομήσουσιν ζωὴν, und redet 9, 9 von ζωὴ ohne nähere Bestimmung, denkt aber dabei nach 3, 16 an „ewiges Leben“. Auch im 2. Makkabäerbuch findet sich (7, 14) das abgekürzte ἀνάστασις εἰς ζωὴν neben: εἰς αἰωνίου ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει (7, 9). Nur den Ausdruck „Weg des Lebens“ hat die Schrift der „beiden Wege“,² von

¹ Der „Erbe“ (vgl. κληρόνομοι ζωῆς αἰωνίου Tit. 3, 7) wäre יִרְשָׁן. Über die „Verheissung“ des Lebens s. oben S. 85.

² S. A. Harnack, Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege² (1896) 57. In bezug auf die jüdische Herkunft der „beiden Wege“ hege ich indes ernste Bedenken. Eine Proselyteninstruktion waren sie schwerlich.

welcher meist jüdischer Ursprung angenommen wird. Von diesen Wegen redet auch der slavonische Henoch (Ausg. Morfill u. Charles) 30, 15. Eine ausführliche Schilderung derselben giebt das Testament Abrahams,¹ aber nicht ohne starke christliche Beeinflussung, welche aus der Verwendung synoptischer Ausdrücke erhellt. Nach Bar. Ap. 42, 7 nehmen einst „Verderben“ und „Leben“, was ihnen zugehört.

Die spätere jüdische Litteratur hat die deutlichere Bezeichnung „Leben des künftigen Aeons“ vorgezogen. Doch finden sich gelegentlich als Korrelate תַּיִן „sie gelangen zum (ewigen) Leben“ und נִדְּוֹנִין „sie werden gerichtet (ewiger Strafe übergeben)“ Tos. Sanh. XIII 2, b. Sanh. 103^b.² Nur wo „Leben“ und „Tod“ einem Bilde angehören, bleiben sie stets ohne Zusatz. So redet Jochanan (um 260 n. Chr.) davon, dass die vollkommenen Frommen den „Richterspruch (ἀπόφασις) des Lebens“ (אִיפּוֹפְסִי שֶׁל תַּיִם) hinnehmen,³ und im Gebete רַחֲמֵנָא אֲדִכֵּר⁴ heisst es: „den Richterspruch des Lebens fälle über uns!“⁵ Dass das Gesetz „Medikament zum Leben“ (סֵם תַּיִם), aber auch „Medikament zum Tode“ (סֵם מִיתָה) sein kann, sagt wohl zum ersten Male Benaja (um 200 n. Chr.),⁶ dann aber auch andere wie Jehoschua ben Levi (um 240).⁷ Bei dem Samaritaner Marka⁸ bezeichnet Gott sich selbst als פֶּרֶנֶס חַיִּיה וְאֵרִיסָה דְּמוֹתָה „Erhalter des Lebens und Gift des Todes“. Dazu wäre dann zu stellen das paulinische ὁσμή ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, ὁσμή ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν 2. Kor. 2, 16.

Mt. 7, 14 wäre denkbar, dass die ausführliche griechische Wendung ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν zurückzuführen ist auf blosses ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς, vgl. aram. אֹרֶחַ תַּיִן Trg. Jerem. 21, 8, אֹרֶחָא דְּתַיִי Jer. I Dt. 30, 15. 19. Im Alten Testament ist von einem Wege, welcher nach einem Orte „führt“, nirgends die Rede. In der nachbiblischen Litteratur s. aber Bar. Ap. 85, 13:

¹ M. R. James, The Testament of Abraham (Texts und Studies II 2) 88 ff., 112 ff., vgl. 51 ff.

² Vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 140.

³ So nach j. R. h. S. 57^a, während b. R. h. S. 16^b von einem Verzeichnen und Versiegeln „zum Leben“ (לְתַיִם) redet. Vgl. Bacher, Ag. d. p. Am. I 331.

⁴ Seder Rab Amram II 20^a.

⁵ Vgl. διχαίωσις ζωῆς Röm. 5, 18.

⁶ Siphre Dt. 45, Ausg. Friedm. 82^b, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. II 540.

⁷ b. Jom. 72^b, vgl. Bacher, Ag. d. p. Am. I 137, s. auch ebenda S. 37. 362. Die aramäische Form ist סָמָא דְּמוֹתָה und סָמָא דְּתַיִי nach b. Jom. 72^b (Raba).

⁸ Heidenheim, Bibl. Samarit. III 7^a.

„der Weg des Feuers, der Pfad, welcher nach dem Gehinnom bringt“ (syr. אורחא דנורא ושביל דמקרב לגהנא), und Ber.R. 9: אִינָה „welcher Weg führt zum Leben des künftigen Aeon?“ Das Evangel. Hierosol. verwendet Mt. 7, 14 אובל, das dem jüdischen Aramäisch Palästinas ebenfalls bekannt ist. Es kann also an aram. אִינָה, אִיבֵל und allenfalls קרב gedacht werden. „Der Weg, der zum Leben führt“ wäre aramäisch: אִרְחָא דְּמִיתָהּ (דְּמוּבְלָהּ) לְחַיִּי.¹

εἰσερχεσθαι εἰς τὴν ζωὴν (Mt. 18, 8, Mk. 9, 45) wäre אִתָּא לְחַיִּי, vgl. S. 95, da עַל לְחַיִּי עֲלָמָא in dem späten Psalmentargum (40, 8) nicht massgebend sein kann. Es wird aber gefragt werden können, ob das blosse ἡ ζωὴ in diesem Zusammenhang ursprünglich ist. Nach Mt. 19, 17, wo ἡ ζωὴ für ζωὴ αἰώνιος eintritt, und Mk. 9, 47 vgl. V. 43. 45, wo ἡ βασ. τ. θεοῦ dafür verwandt wird, ist nicht unwahrscheinlich, dass es in Jesu Munde — etwa mit Ausnahme von Mt. 7, 13. 14 — allenthalben durch תַּי עֲלָמָא oder מְלִכּוּתָא דְּשָׁמַיָא zu ersetzen wäre.

5) Der Inhalt des Begriffs.

Bei Jesus ist „ewiges Leben“ und „Leben“ Korrelatbegriff zu Ausdrücken, welche ewiges Verderben bezeichnen. Nur die Anwendung des jüdisch-volkstümlichen גִּיהֶנָּם (aramaisiert für גִּיהֶנֶם), griech. ἡ γέεννα, kann für Jesus als gesichert angenommen werden, da alle drei Synoptiker es in Worten Jesu bieten. Minder gesichert ist das auf Jes. 66, 24 beruhende τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, welches nur Mk. 9, 43 (45) in der Rede Jesu vorkommt. Nur Matthäus hat τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον (18, 8), κόλασις αἰώνιος (25, 46), ἡ χάμινος τοῦ πυρός (13, 42) — dies durch das Gleichnis veranlasst —, und ἡ ἀπώλεια (7, 13). Das zuletzt genannte ist notwendiger Gegensatz zu ἡ ζωὴ (7, 14) und kann dadurch als gesichert gelten. Sowohl „ewiges Leben“ als „Gehenna“ haben zu ihrer Voraussetzung ein allen bevorstehendes Gericht, bei welchem sich das Geschick des Menschen für immer entscheidet. Es wird sich also dabei um ein dem Gerichtswesen entnommenes Bild handeln. Dem vor peinliches Gericht Gestellten droht die Todesstrafe, dem Freigesprochenen wird das Leben geschenkt.

¹ אִרְחָא ist im Aram. zum mindesten vorwiegend fem., nicht masc., wie Gesenius-Buhl und die Wörterbücher von Levy angeben.

² Dass תַּי als determinierte Form gern angewandt wird, s. oben S. 130, auch Onk. Dt. 30, 15. 19, wo תַּי für hebr. הַחַיִּים, und Trg. Mal. 2, 5.

Im Endgericht handelt es sich nicht um Beendigung oder Verlängerung des irdischen Daseins, sondern entweder um die Strafe eines ewigen Feuertodes, dessen Ort die Gehenna ist, welcher dauernden Ausschluss von der Gottesherrschaft bedeutet, oder um die Bestimmung für das ewige Leben, das in der Gottesherrschaft, oder nach rabbinischer Ausdrucksweise im künftigen Aeon, sich vollzieht. Das „ewige Leben“ bedeutet somit im Grunde die Teilnahme an der „Gottesherrschaft“, und es ist sachlich gleichgiltig, ob vom Eingang in die Gottesherrschaft oder in das ewige Leben geredet wird. Die Sündenvergebung ist dabei nicht mit Holtzmann¹ als „negative Kehrseite am Gute (des Gottesreiches), als erster Vorschmack positiven Besitzes des Lebens“ zu fassen, sie ist notwendige Vorbedingung für den Eingang zum „Leben“, aber nicht Bestandteil desselben. Ebenso liegt keine Veranlassung vor zu besonderen Reflexionen über den Begriff des „Lebens“ als „den Komplex alles dessen, was das Leben in seinem Vollsinn, das wahre Leben ausmacht“, wie Haupt ἡ ζωὴ definiert.² Der Unterschied zwischen der Verkündigung Jesu und jüdischen Anschauungen besteht nicht im Begriffe des „Lebens“, sondern in dem, was Jesus von der Gottesherrschaft und von der Gerechtigkeit zu sagen hat, ohne welche das Leben in der Gottesherrschaft nicht gewonnen werden kann.

IV. Die Welt.

1) Schriften, welche den Ausdruck noch nicht kennen.

Das alttestamentliche Hebräisch hat keinen Ausdruck, welcher ganz dem griechischen ὁ κόσμος entspräche. Die alexandrinische Übersetzung der biblischen Bücher hat im Pentateuch das „Heer“ (צְבָא) des Himmels mit ὁ κόσμος wiedergegeben Gen. 2, 1; Dt. 4, 19; 17, 3. Sie folgt demselben einer älteren Zeit angehörenden griechischen Sprachgebrauch ausserdem Jes. 24, 21 und verwendet κόσμος sonst nur für „Schmuck“. Noch das Danielbuch hat כָּל אֲרָצָא, wo man eine Bezeichnung für „Welt“ erwarten könnte, s. Dan. 2, 35. 39; 3, 31; 4, 8. 19 (hier ohne כָּל); 6, 26. Das Sirachbuch hat κόσμος 43, 9 für hebr. עֲרִי „Schmuck“, 50, 19 wahrscheinlich für תְּפָאֶרֶת in derselben

¹ Lehrb. d. Neutest. Theol. I 202.

² E. Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu 85.

Bedeutung¹; αἰών 43, 6; 46, 19² für עולם „Ewigkeit“.³ κτίσμα αἰῶνος 38, 34 findet sich zwar auch in der syr. Übersetzung als עבדתה דעלמא, ist aber schwerlich richtig. Das Original dürfte עולם hier adverbisch für „stets“⁴ angewandt haben. 39, 2 wird ἀνδρῶν ὀνομαστῶν, syr. אנשא דעלמא, zurückgehen auf אנשי עולם „Männer der Vorzeit“, vgl. אבות עולם 44, 1, oder auch אנשי שם, was auch 44, 3 zu finden. So wenig wie die Urschrift der Weisheit der Siraciden hat auch das erste Makkabäerbuch und der Salomopsalter, die Bücher Tobit und Judith das Wort עולם in dem Sinne „Welt“ enthalten. — Keine Beachtung verdient der Schimeon dem Gerechten (um 280 v. Chr.) zugeschriebene Spruch von den drei Dingen, auf welchen „die Welt“ (העולם) beruht.⁵ Gegen die Authentie des Spruches sprechen Form und Inhalt desselben in gleicher Weise.

Auch der erste⁶ Teil des Henochbuches (Kap. 1—36) dessen Original sicher hebräisch gewesen ist,⁷ wird עולם in der Bedeutung „Welt“ nicht enthalten haben. Die Ausdrücke der griechischen Übersetzung ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος 1, 3, ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων 12, 3, κύριε ὁ τῆς δικαιοσύνης κυριεύων τοῦ αἰῶνος 22, 14, ὁ κύριος τῶν αἰώνων 9, 4, ὁ βασιλεὺς τοῦ αἰῶνος 25, 3. 5. 7; 27, 3 stehen in Zusammenhang mit den biblischen Ausdrücken אל עולם Gen. 21, 33, אלהי עולם Jes. 40, 28, צור עולמים Jes. 26, 4, מלך עולם Jerem. 10, 10 (Trg. Ven. 1517 מלך עולם; Ven. 1525, Cod. Reuchl. מלך עולם), מלכות כל עולמים Ps. 145, 13. Allerdings muss man annehmen, dass die hebräische Vorlage des griechischen Über-

¹ So vermutet *S. Schechter*, Jew. Quart. Rev. X 206. Der von Schechter herausgegebene handschriftliche hebräische Text hat לשרת מזבח „den Altar zu bedienen“.

² Hier ohne Aequivalent im hebr. Text.

³ In Zusätzen zum Sirachbuch findet sich κόσμος „Welt“ 16, 18; 18, 1, κτίσις 16, 14; 24, 3, s. dazu *A. Schlatter*, Das neugefundene hebr. Stück des Sirach. Der Glossator des griech. Sirach (1897) 133. 136. 140 f.

⁴ Vgl. Ps. 61, 8.

⁵ Ab. I 2.

⁶ Schwerlich ist der erste Teil des Henochbuches auch der älteste, am wenigsten wird er aus dem Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts stammen können, wie *R. H. Charles* meint. Die Gottesbezeichnungen θεός, βασιλεὺς, κύριος τοῦ αἰῶνος, τῶν αἰώνων, welche dem Verfasser geläufig sind, passen kaum in jene alte Zeit.

⁷ Der entscheidende Beweis dafür liegt in den hebräischen Wörtern, welche die griechische Übersetzung enthält, s. *R. H. Charles*, The book of Enoch 325, *A. Lods*, Le livre d'Hénoch LViff.

setzers überall den Artikel anwandte, also מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֱלֹהֵי הָעוֹלָם hatte. Aber der Artikel braucht ja nur den Gesamtbegriff determinieren zu sollen. Es ist nicht unmöglich, dass das mit dem Artikel verbundene עוֹלָם in zusammengesetzten Ausdrücken für „ewig“ steht. Es findet sich hebr. Dan. 12, 7 חַי הָעוֹלָם, aram. Dan. 4, 31 חַי עֻלְמָא „der ewig Lebende“; Onk. Lev. 18, 5 חַי עֻלְמָא „das ewige Leben“, Gen. 9, 12 לְדָרֵי עֻלְמָא „für ewige Geschlechter“; palmyr. בֵּית עֻלְמָא „das ewige Haus“ (Grab), de Vogüé 32. 34 (galil. „Friedhof“ Vaj.R. 12), palmyr. לְעֻלְמָא „auf ewig“, de Vogüé 21. 33; so auch עַד עֻלְמָא Trg. Jes. 28, 28 „bis in Ewigkeit“ Onk. Gen. 13, 15, vgl. Dan. 2, 20, sonst aber stets לְעֻלְמָא „auf ewig“, z. B. Onk. Dt. 15, 17, לְעֻלְמִין Dan. 5, 10, Trg. Jes. 25, 8.

Aber vielleicht ist wahrscheinlicher, dass das mit dem Artikel verbundene עוֹלָם im Henochbuche nicht nur das Adjektiv „ewig“ vertritt. מֶלֶךְ הָעוֹלָם heisst „ewiger König“, מֶלֶךְ הָעוֹלָם ist „der König, welcher die unabsehbare Weltzeit herrschend überwaltet“. Der griechische Übersetzer zeigt durch die Wahl von αἰών und nicht κόσμος, dass auch er an einen Zeitbegriff gedacht hat. הָעוֹלָם hat somit in diesem Teile des Henochbuches dieselbe Bedeutung wie Pred. 3, 11, wo die zweite Vershälfte klar macht, dass an die unübersehbare Weltzeit gedacht ist, deren Gedanke Gott in des Menschen Herz gelegt hat, ohne dass dieser doch die von ihr umspannten Werke Gottes vollständig zu überschauen vermöchte. — Mit ὁ αἰὼν ὁ μέγας Hen. 16, 1 ist freilich kaum etwas anzufangen. Der griechische Text jener Stelle ist zweifelsohne verworren. Vielleicht hat עַד יוֹם סוֹף הָעוֹלָם הַגָּדוֹל im Original gestanden und הַגָּדוֹל wurde aus Versehen zu הָעוֹלָם gezogen, oder die Varianten עַד יוֹם הַדִּין הַגָּדוֹל und עַד יוֹם סוֹף הָעוֹלָם wurden mit einander vermengt. Da aber in jedem Falle von einem Ende des עוֹלָם dort die Rede ist, so ist daraus zu sehen, dass עוֹלָם für den Verfasser keine völlig unbegrenzte Zeitspanne sein muss.

Er kann dabei an die von der Schöpfung bis zum Gericht dauernde Weltzeit denken, und עוֹלָם ist dann ein Begriff, der von dem der „Welt“ sich nur durch seine zeitliche Fassung unterscheidet. Er kann aber auch, von dem „Ende“ absehend, die Unüberschaubarkeit des עוֹלָם in den Vordergrund stellen, und thut dies voraussichtlich besonders da, wo er den Plural braucht. מֶלֶךְ הָעוֹלָמִים ist „der König der endlosen Zeitläufte“, aber auch מֶלֶךְ הָעוֹלָם ist natürlich nicht „der König der Welt“, sondern derjenige, welcher die unübersehbare Zeitlichkeit überwaltet. Es ist dann kein grosser Unterschied zwischen dem „Gotte der

gesamten Zeitlichkeit“ und dem „ewigen Gotte“, vgl. Assumpt. Mos. 10, 7: „deus aeternus“; 1 Tim. 1, 17: ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων; Sus. LXX 35, Theod. 42: ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος; Röm. 16, 26: ὁ αἰώνιος θεός.

Hier sind dann auch zu nennen folgende Ausdrücke, welche עולם im Plural enthalten: רבון העולמים „der Herr der Aeonen“ b. Jom. 87^b (Jochanan um 260); das liturgische רבון כל העולמים „Herr aller Aeonen“ Seder Rab Amram I 2^a. 12^a. 27^a; צור העולמים „Fels der Aeonen“ ebenda 3^b; תקיף עולמי „der Starke der Aeonen“ Trg. Jes. 26, 4; מלך עולמי „der König der Aeonen“ Trg. Jes. 6, 5; 30, 33; Ez. 1, 24; Sach. 14, 16.

Ähnlich steht es mit den Ausdrücken εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος Hen. 9, 4 (neben εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας); 10, 3. 22 (εἰς πάσας τὰς ἡμέρας τοῦ αἰῶνος); 14, 5; 15, 6, vgl. Gen. 9, 12: לדרת עולם, Onk. עולמי; Trg. Koh. 7, 29: כל דרי עולמי; Eph. 3, 21: εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων. Nicht alle Geschlechter „der Welt“ sind gemeint, sondern alle Geschlechter „der Zeitlichkeit“, „der Weltzeit“. Hen. 9, 6 müssen nach dem richtigen Text mit τὰ μυστήρια τοῦ αἰῶνος, die im Himmel aufbewahrt werden, „die Geheimnisse der Urzeit“ gemeint sein, vgl. μυστήριον χρόνους αἰωνίοις σεσιγῆμενον Röm. 16, 25.

Die griechische Übersetzung hat Hen. 20, 2. 4 auch ὁ κόσμος angewandt. Dort ist aber von dem Heer der Gestirne die Rede. ὁ κόσμος ist also auf נָכַף zurückzuführen, vgl. S. 132.

Das seiner Zeit nach nicht sicher bestimmbare Buch der Bilderreden (Kap. 37—71) erwähnt die „Schöpfung der Welt“ nur in späteren Zusätzen 48, 6; 69, 16. 17. 18; 71, 15. Auch 48, 6. 7 wird nämlich als Einschaltung gelten müssen, weil es 1) den Zusammenhang von V. 5 und 8 stört, 2) in V. 6 nur den Gedanken von V. 3 verändert wiederholt, und 3) in V. 7 Ausdrücke hat, welche an den späten Zusatz 108, 8. 9. 10 erinnern.

Das Buch der Visionen (Kap. 83—90) hat den Ausdruck „Gott der ganzen Welt“ 84, 2 in einem sehr wortreichen Lobpreise Gottes, welcher zu der Einleitung der Visionen gehört und mit ihr jünger sein dürfte als diese selbst.

Über die übrigen Teile des Henochbuches s. weiter unten unter 3).

Sonach muss die Anwendung von עולם bez. עולמים für „Welt“ in der vorchristlichen Zeit zum mindesten stark bezweifelt werden. Es ist ja auch nicht wahrscheinlich, dass die auch bei den Griechen erst spät erscheinende Verwendung von κόσμος für

„Welt“ allzu frühzeitig den Sprachgebrauch der Syrer und Juden bestimmt haben sollte.

2) Der Thatbestand bei den Synoptikern.

Jesus sagt Mt. 5, 14 τὸ φῶς τοῦ κόσμου neben τὸ ἄλλας τῆς γῆς V. 13. Die verwandten Stellen Lk. 11, 33, Mk. 4, 21 (Lk. 8, 16) haben aber keinen entsprechenden Ausdruck. Doch ist zu vergleichen πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου Mt. 4, 8 (Lk. 4, 5 π. τ. β. τῆς οἰκουμένης) in der Versuchungsgeschichte, wo freilich κόσμος leicht auf ܣܘܪܝܝܐ „Erde“ zurückzuführen wäre, vgl. ܣܘܪܝܝܐ ܡܠܟܝܐ ܠܦܐܬܪܝܐ Trg. Jerem. 34, 1. Den Synoptikern gemeinsam ist der Ausdruck κερδαίνειν τὸν κόσμον ὅλον, s. Mt. 16, 26 (Mk. 8, 36, Lk. 9, 25). Ein οὐαὶ τῷ κόσμῳ findet sich Mt. 18, 7, aber τῷ κόσμῳ fehlt in der Parallele Lk. 17, 1. Das Evangelium wird gepredigt werden ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ Mt. 26, 13 (Mk. 14, 9 εἰς ὅλον τὸν κόσμον), ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ Mt. 24, 14 (Mk. 13, 10 εἰς πάντα τὰ ἔθνη, vgl. Lk. 24, 47), s. auch πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα — πάσῃ τῇ κτίσει Mk. 16, 15 und μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη Mt. 28, 19. Der Acker im Gleichnis ist Mt. 13, 38 ὁ κόσμος (Epiph. ὁ κόσμος οὗτος), aber die Deutung fehlt Mk. 4 und Lk. 8. τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου heisst es Lk. 12, 30, aber Mt. 6, 32 nur τὰ ἔθνη. Lk. 21, 26 ist ἡ οἰκουμένη Bezeichnung der Welt, über welche die Zeichen des Endes kommen — ohne Parallelen in Mt. 24, 29 ff., und Mk. 13, 24 ff. Endlich finden sich noch die Ausdrücke ἀπὸ καταβολῆς κόσμου Mt. 25, 34, Lk. 11, 50 (aber nicht Mt. 23, 35), ἀπ' ἀρχῆς κόσμου Mt. 24, 21 (Mk. 13, 19 ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως), ἀπὸ (δὲ) ἀρχῆς κτίσεως Mk. 10, 6 (Mt. 19, 4. 8 nur ἀπ' ἀρχῆς).

Dabei fällt auf, dass Matthäus allein einen häufigeren Gebrauch von ὁ κόσμος macht, während es sich bei Markus und Lukas nur sporadisch findet. Gemeinsam sind den Synoptikern nur die Ausdrücke ἀπὸ καταβολῆς (ἀρχῆς) κοσμοῦ (κτίσεως) und κερδαίνειν τὸν κόσμον ὅλον. Was das erstere anlangt, so geht es in dem Schriftcit. Mt. 13, 35 auf Ps. 78, 2 zurück, wo die LXX für hebr. ܡܢ ܕܡܝܬܝܐ ἀπ' ἀρχῆς setzen. Das wäre dann das im Onkelostargum beliebte ܡܢ ܕܡܝܬܝܐ „vordem“, s. Gen. 2, 8; 3, 15; Dt. 2, 12; 33, 27.¹ ἀπ' ἀρχῆς Mt. 19, 8 dürfte auf ܣܘܪܝܝܐ ܡܠܟܝܐ oder ܣܘܪܝܝܐ ܡܢ zurückgehen. Für das erstere s. Onk. Gen. 13, 3, für das letztere j. Kidd. 64^c.

¹ Vgl. Trg. Jes. 41, 4, wo ܫܠܡܝܐ mit ܡܢ ܕܡܝܬܝܐ wiedergegeben. Freilich könnte man auch an ܣܘܪܝܝܐ ܡܢ denken.

Somit wäre einige Sicherheit für den Gebrauch von עֶלָם = κόσμος in Jesu Munde nur bei dem Ausdrucke καρδαίνειν τὸν κόσμον ὅλον vorhanden.

Bei dem „Gewinn“ der ganzen Welt ist wie bei dem „Verlust“ der Seele ein Bild aus dem Geschäftsleben angewandt. Dadurch bestimmen sich die vorauszusetzenden aramäischen Ausdrücke. Die Mischna braucht für „Gewinn“ und „Verlust“ שָׂכָר und הֶפְסֵד, s. Ab. II 1, V 11, Bab. m. V 4, vgl. j. Bab. m. 10^c. Aramäisch ist „Gewinn“ אָגַר j. Bab. m. 8^c. 10^b. „Gewinn haben“ und „Schaden leiden“ ist hebr. נִשְׁכַּר und נִפְסַד, s. b. Pes. 50^b (Barajta), aber auch הִשְׁתַּכַּר und הִתְחַסַּר Vaj.R. 34. „Schaden haben“ ist הֶפְסֵד Ber. I 2. Aramäisch entspricht dem letztgenannten אֶפְסִיד nach j. Ned. 38^d, während j. Keth. 30^d das Peal פָּסַד, wie es scheint, „verloren gehen“ bedeutet. Ein Verbum für „gewinnen“ ausser אָרַח j. Ned. 39^b kenne ich nicht, dies lässt sich aber wohl nicht mit einem Objekt verbinden. Danach liesse sich für Mt. 16, 26 setzen¹: וְמָה² מִתְּהֵינָא לְאַנְשָׂא אֵין הָוֵה לִיה אָגַר כָּל עֶלְמָא וְאַפְסִיד נַפְשִׁיהּ.

Verwandt ist das b. Ned. 41^a auf „Erkenntnis“ (דַּעָה) bezogene palästinische Sprichwort: דָּדָא בִּיה כְּלָה בִּיה דָּלָא דָּא בִּיה מָה בִּיה דָּא קָנִי מָה קָנִי דָּא בִּיה דָּא קָנִי מָה חָסַר דָּא לָא קָנִי מָה קָנִי „wem dies innewohnt, der hat alles; wem nicht dies innewohnt, was hat der (überhaupt)? Hat er dies erworben, was fehlt ihm? Hat er dies nicht erworben, was hat er (überhaupt) erworben?“ Hier sind die Gegensätze „besitzen“ und „nicht besitzen“, „erwerben“ und „entbehren“, die auf das Herrenwort nicht übertragen werden können. Wohl aber würden ohne Verletzung der Bedeutung desselben die geläufigen Korrelatbegriffe „erwerben“ und „verlieren“ eingesetzt werden können. Dann wäre קָנָא und אֹבֵד im Aramäischen vorauszusetzen, und das Herrenwort würde lauten: וְמָה מִתְּהֵינָא לְאַנְשָׂא אֵין קָנָא כָּל עֶלְמָא וְאֹבֵד נַפְשִׁיהּ. Zu אֹבֵד נַפְשִׁיהּ ist zu vergleichen Aboth de R. Nathan II 35³: „Jeder, welcher ein Wort des Gesetzes bewahrt, bewahrt seine Seele (נַפְשׁוֹ הוּא מְשִׁמֵּר), und jeder der ein Wort des Gesetzes vertilgt, der vertilgt seine Seele (נַפְשׁוֹ הוּא מְאַבֵּד).“

¹ Evang. Hierosol. hat Mk. 8, 36 Vat.: מא גר מתהני ברנש אן יתגר כולה עלמא ונפשיה יכסר (יחסר).

² Vgl. Vaj.R. 20: אִם הָדִין דְּיוֹחֲכָא מְעוֹרֵב מָה חֲרוּתָא מִתְּהֵינָא „wenn das Lachen gemischt ist, was nützt dann die Freude?“

³ Ausg. Schechter 39^a.

Die „ganze Welt“ wird ebenfalls als ein Besitztum bezeichnet in dem Ausspruche Meir's (um 160 n. Chr.)¹: „Wenn der Mensch in die Welt kommt, sind seine Hände zusammengezogen, als wollte er sagen: ‚die ganze Welt ist mein und ich nehme sie in Besitz‘“ (כָּל הָעוֹלָם בְּלִי שְׁלִי הוּא וְאֲנִי נוֹחֵלֶנּוּ). Dagegen ist עוֹלָם als „Aeon“ gefasst in dem Worte Schimeon ben Schetach's (um 80 v. Chr.), welcher erklärte,² dass ihm der Lobpreis des Gottes der Juden (durch Heiden, welche Schimeon's Ehrlichkeit beobachten) lieber sei ‚als der Gewinn dieses ganzen Aeons‘ (מִאֲגַר כָּל הַדִּין עוֹלָם).

Natürlich ist die Möglichkeit vorhanden, auch dieses Beispiel des Gebrauches von עוֹלָם = κόσμος im Munde Jesu zu beseitigen, wenn man entweder עוֹלָם im Sinne von „Zeitlichkeit“ nimmt oder es durch Ausdrücke wie כָּל אֲרָצָא „die ganze Erde“, שָׁמַיָא וְאֲרָצָא „Himmel und Erde“ ersetzt.

3) Zeugnisse für die Anwendung des Begriffes „Welt“.

Es ist nicht auffallend, dass hellenistische Schriften wie das zweite Makkabäerbuch (5 mal), das vierte Makkabäerbuch (4 mal), das Weisheitsbuch (19 mal) Begriff und Ausdruck ὁ κόσμος verwenden. Bei den neutestamentlichen Schriftstellern ist besonders zu beachten, welchen umfangreichen und die Terminologie wesentlich bestimmenden Gebrauch Johannes im Evangelium und in den Briefen von ὁ κόσμος macht. Viel weniger verwendet es Paulus, bei dem es in den Thessalonicherbriefen ganz fehlt, es findet sich auch bei Petrus, Jakobus, im Hebräerbrief und in der Apokalypse. Unter den Synoptikern hat es, wie schon S. 136 bemerkt, Matthäus am öftesten (9 mal), Markus (abgesehen von 16, 15) nur einmal, selbst Lukas nur 3 mal im Evangelium, nur einmal (17, 24) in der Apostelgeschichte. Das verwandte Wort οἰκουμένη hat Matthäus nur einmal (24, 14), Markus gar nicht, Lukas im Evangelium aber 3 mal (2, 1; 4, 5; 21, 26), in der Apostelgeschichte 5 mal, während es sonst nur im Römerbrief (1 mal), dem Hebräerbrief (2 mal), der Apokalypse (3 mal) sich findet. Der Thatbestand bei Lukas wird durch seine Absicht, im Bibelstil zu schreiben, erklärt werden müssen. Paulus dürfte infolge des Einflusses der urchristlichen Überlieferung der Worte Jesu in den Thessalonicherbriefen ὁ κόσμος noch nicht

¹ Koh.R. 5, 14, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. II 19.

² j. Bab. m. 8c.

verwandtschaft haben, sodass auch er mit den Synoptikern Zeugnis dafür ablegt, dass für Jesus der Begriff noch von keiner Bedeutung war.

Untersuchen wir die noch nicht besprochenen Schriften der hebraistischen jüdischen Litteratur, so ist im Henochbuche in Kap. 72—82 der Begriff der geschaffenen „Welt“ nach 72, 1; 75, 3. 8; 82, 1. 5. 7 zweifelsohne bekannt. Es mag dahin gestellt bleiben, ob 81, 3 „der König der Herrlichkeit der Welt“, 81, 9 „der Herr der Welt“ eigentlich „der ewige König der Herrlichkeit“ (so 75, 3) bez. „der ewige Herr“ heissen sollte.

Kap. 91—104 hat den Ausdruck „bis auf alle Geschlechter der Welt“ 103, 8; 104, 5 an Stellen, welche keine Begränzung der Zeit zulassen, sodass also notwendig zu übersetzen ist „bis auf alle Geschlechter in Ewigkeit“. 91, 14^a ist aber von der Offenbarung des gerechten Gerichts an „die ganze Welt“ die Rede, während 91, 14^b die Erwähnung der Bestimmung der „Welt“ für den Untergang wahrscheinlich eine Einschaltung ist, da diese Apokalypse keinen Weltuntergang zu kennen scheint.

Die Assumptio Mosis redet von der „Welt“ (orbis terrarum) nur in ihrer Einrahmung, nämlich 1, 2. 11.¹ 12. 13. 14. 17; 11, 8. 16. 17; 12, 4 nicht in der eigentlichen Prophetie Kap. 2—10. Bemerkenswert ist, dass 11, 16 und 12, 4 „orbis terrarum“ neben „saeculum“ erwähnen. Dafür lässt sich hebräisch תבל und עולם voraussetzen.

In der Baruchapokalypse haben zwei der aus der Zeit vor 70 n. Chr. stammenden Teile (Kap. 27—29; 36—40) keine Erwähnung der „Welt“. Sie findet sich aber im dritten der älteren Stücke (Kap. 53—74) mehrfach (54, 1; 56, 2. 3; 73, 1. 5). In den jüngeren Stücken ist der „Welt“ gedacht 3, 1. 7; 4, 1; 14, 2. 13. 18. 19; 21, 4. 24; 48, 15; 49, 3; 83, 2. 8; 85, 10. Überall ist עלמא das entsprechende syrische Wort, sodass auf hebräisches עולם geschlossen werden darf. Nur 3, 7, wo die syr. Übersetzung תצביתא neben עלמא hat, wird griechisch ὁ κόσμος als Parallele zu ὁ αἰών gestanden haben. Man könnte da wohl an hebr. עולם und תבל denken.

Bei dem Jubiläenbuch² scheint uns zweifelhaft, ob es עולם für Begriff der „Welt“ angewandt hat. Von den „Geschlechtern

¹ Dominus orbis terrarum.

² S. die Übersetzung von R. H. Charles in Jew. Quart. Rev. VI (1894) 184 ff. 710 ff., VII (1895) 297 ff.

der Welt“ ist zwar die Rede 10, 17, dagegen von den „ewigen Geschlechtern“ 4, 25; 8, 12. 21; 33, 16, von „allen Geschlechtern der Erde“ 6, 10; 12, 24; 19, 20 (wo aber auch die Lesart „omnes generationes saeculi“), vgl. oben S. 134f. 139. Gott heisst „Herr der Welt“ 25, 23, aber 25, 15 „Gott der Zeitalter“ (אֱלֹהֵי הָעוֹלָמִים), 13, 8 „ewiger Gott“ (wo allerdings in der lat. Übersetzung eine andere Lesart), besonders oft aber „der Schöpfer aller Dinge“ (s. 2, 32; 11, 17; 17, 3; 22, 4. 27). „Himmel und Erde“ nicht „die Welt“ ist das von ihm Geschaffene 2, 25. In der Sintflut wird aber „die ganze Welt“ voll Wasser 5, 24.

Überaus häufig hat im vierten Esrabuch „saeculum“ (syr. עלמא) die Bedeutung der geschaffenen „Welt“, s. z. B. 3, 9. 18. 34; 4, 24; 5, 44. 49; 6, 55. 59; 7, 11. 30. 31. 70. 74. 132. 137; 8, 20. 41. 50; 9, 2. 5. 8. 13; 11, 40. Nicht allenthalben können diese Stellen mit Deutlichkeit von denjenigen geschieden werden, in welchen „saeculum“ den Begriff des „Aeon“ vertritt. Ein griechisches Original müsste überall αἰών gehabt haben, was nach Hebr. 1, 2; 11, 3 indes unbedenklich ist. Das hebräische Original hatte עוֹלָם.

Die spätere jüdische Litteratur ist reich an Belegen für den Gebrauch von עוֹלָם = „Welt“. Doch muss sofort bemerkt werden, dass eine sichere Unterscheidung der Bedeutungen „Weltzeit“, „Ewigkeit“ und „Welt“ nicht überall möglich ist. Sobald einmal der lokale Begriff des κόσμος auf עוֹלָם angewandt war, konnte der Redende nach Belieben dies als eine örtliche oder zeitliche Grösse fassen. Ob die Schule Schammaj's wirklich Urheber des Ausspruches¹ ist, dass „die Welt geschaffen sei“ (נִבְרָא הָעוֹלָם) nur für die Fortpflanzung, mag dahingestellt sein. Aber seit dem Ende des ersten Jahrhunderts findet sich עוֹלָם so oft für „Welt“ gebraucht, dass nicht daran gezweifelt werden kann, dass diese Bezeichnung des Begriffes jetzt allgemein üblich war. Auch in die älteren Targume ist er eingedrungen, s. Onk. Gen. 3, 22 (vgl. Trg. Jes. 51, 2): יְחִידִי בְּעוֹלָמָא „einzig in der Welt“; Deut. 33, 28: בְּמִימְרֵיהָ אֶתְעֵבִיד עוֹלָמָא „durch sein (Gottes) Wort ist die Welt gemacht“,² im Prophetentargum Jes. 41, 4: אֲנִי בְּרִית עוֹלָמָא „ich, Jhvh, schuf die Welt“. Jehoschua ben Chananja und Eliezer ben Hyrkanos (um 100 n. Chr.) streiten über die Weise der Entstehung und die Gestalt der Erde, welche dabei als עוֹלָם bezeichnet wird.³ Nach beiden hat Gott „die Welt“ (הָעוֹלָם)

¹ Eduj. I 13, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 20.

² Vgl. Joh. 1, 10: ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ (τοῦ λόγου) ἐγένετο.

³ b. Jom. 54^b, b. Bab. b. 25^af., vgl. Bacher, a. a. O. I 136. 139.

geschaffen.¹ Die grösste Ausbreitung einer Kunde hat statt, wenn sie „von einem Ende der Welt bis zum andern“ (מִסּוּף הָעוֹלָם) (וְעַד סוּפוֹ) geht, nach Jehoschua ben Chananja.² Eliezer ben Hyrkanos braucht denselben Ausdruck zur Bezeichnung äusserster Ausdehnung des Sehvermögens.³ „Umbringen“, „verderben“ kann heissen „aus der Welt bringen“ (הוֹצִיא — מִן הָעוֹלָם) laut Jehoschua ben Chananja.⁴ Die „Väter der Vorzeit“ (אֲבוֹת עוֹלָם) werden jetzt zu „den Vätern der Welt“ (אֲבוֹת הָעוֹלָם) nach Schimeon ben Jochaj,⁵ und „die Urzeitsberge“ (הַרֵי עוֹלָם) sind „Berge der Welt“.⁶ Vgl. גְּבְעוֹת עוֹלָם Gen. 49, 26, wofür Onk. רַבְרַבִּי עֲלָמָא „die Grossen von vor alters“, Jer. I רַבְרַבִּי עֲלָמָא „die Grossen der Welt“, bei Marka זכאי עלמה „die Frommen der Welt“ Bibl. Sam. III 3^b, נביאה דעלמה „der Prophet der Welt“ ebenda 9^b. Man hat die Ausdrücke „in die Welt kommen“ (אֲתָא בְּעָלְמָא) Trg. Koh. 3, 14; 4, 2⁷, „in diese Welt kommen“ (אֲתָא עַל לְעָלְמָא הָדֵן)⁸ ebenda 5, 15, „über die Welt kommen“ (אֲתָא עַל הָעוֹלָם)⁹ ebenda 1, 4, Jer. I Dt. 5, 21, „in der Welt sein“ (הָיָה בְּעָלְמָא)¹⁰ Trg. Koh. 1, 8, „aus der Welt gehen“ (אָזַל מִן עֲלָמָא)¹¹ ebenda 1, 4, „die Welt richten“ (לְמַדֵּן עֲלָמָא)¹² Trg. 2 S. 23, 7. ראש השנה ist nach j. Schebi. 35^d der 1. Tischri als der Schöpfungstag der Welt. „Welt“ kann schliesslich auch herabsinken zu der blossen Bedeutung „die Leute“. מָה קָלָא בְּעָלְמָא¹³ eigentl. „was ist die Stimme in der Welt?“ heisst in Wirklichkeit: „Was sagen die Leute? was erzählt man sich?“

Gott wird nun gern als Weltherrscher bezeichnet, sicherlich mit Nachbildung hellenistischer Ausdrücke, vgl. ὁ τοῦ κόσμου βασιλεύς 2 Makk. 7, 9, ὁ κύριος τοῦ κόσμου 2 Makk. 13, 14, δεσπότης πάσης τῆς κτίσεως 3 Makk. 2, 2. Auch in Palmyra hat man den

¹ Midr. Tehill. 104, 1, *Bacher*, a. a. O. I 134. — S. auch j. Ab. z. 42^c, wonach Gott „die Welt“ (הָעוֹלָם) regiert, welche die Gestalt einer Kugel hat.

² Mechilt. 56^b f., *Bacher*, a. a. O. 153.

³ Siphre, Num. 136, *Bacher*, a. a. O. 154.

⁴ Ab. II 11, *Bacher*, a. a. O. 162.

⁵ j. Chag. 77^d, *Bacher*, a. a. O. 18.

⁶ Schir.R. 1, 12, *Bacher*, a. a. O. 134.

⁷ ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον Joh. 1, 9, Röm. 5, 12.

⁸ ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον τοῦτον Joh. 9, 39.

⁹ ἐπέρχεσθαι τῇ οἰκουμένῃ Lk. 21, 26.

¹⁰ εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ Joh. 9, 5.

¹¹ ἀφιέναι τὸν κόσμον Joh. 16, 28, ἐκ τοῦ κόσμου ἐξέρχεσθαι 1 Kor. 5, 10.

¹² κρίνειν τὸν κόσμον Joh. 12, 47, Röm. 3, 6.

¹³ j. Taan. 66^d.

„Himmelsherrn“ (בעלשמן) nach einer Inschrift vom Jahre 114 n. Chr. (de Vogüé 73) als מַרָּא עֲלָמָא „Herrn der Welt“ bezeichnet, und der Samaritaner Marka hat als Benennung Gottes ebenso wohl מַרָּא דְּעֵלְמָה „Herr der Welt“,¹ מַרָּא דְּכָל עֵלְמָה „Herr der ganzen Welt“,² als מַלְכָּה דְּעֵלְמָה „König der Welt“³ und אֱלֹהֵה דְּעֵלְמָה „Gott der Welt“.⁴ Diese drei samaritanischen Bezeichnungen, welche an biblische Vorbilder (s. oben S. 133) erinnern, sind auch bei den Juden im Gebrauche gewesen.

Für „Herr der Welt“ s. ausser Hen. 81, 9, Ass. Mos. 1, 11, Jubil. 25, 23 (vgl. oben S. 139f.) in einem Ausspruch des Eliezer ben Hyrkanos (um 100) רַבּוֹנוֹ שְׁלָעוֹלָם⁵, in den Targumen רַבּוֹן עֲלָמָא (für blosses הָאָדָם) Onk. Ex. 34, 22, Trg. Jes. 3, 1, רַבּוֹנִי עֲלָמָא Trg. Koh. 4, 13 (vgl. רַבּוֹנִיָּה דְּעֵלְמָא j. Taan. 68^d), רַבּוֹן כָּל עֲלָמָא Trg. Schir 5, 2. In späterer Zeit ist neben רַבּוֹן עֲלָמָא auch das gleichbedeutende מַרָּא עֲלָמָא (מַרָּא) üblich geworden. Dies findet sich z. B. Trg. Koh. 5, 11, Schir 2, 13; 8, 3, Jer. I Gen. 22, 1, Tob. 8, 14 (aram. Text).

Gott heisst als „König der Welt“ מַלְכָּה עֲלָמָא (Cod. Reuchl. מַלְכָּה עֲלָמָא Trg. Sach. 14, 17, מַלְכָּא דִּי עֲלָמָא im Gebete יְקוֹם פְּרָקָן; hebr. besonders in Benediktionen מַלְכָּה הָעוֹלָם z. B. Seder Rab Amram I 1^b).

„Gott der Welt“ findet sich als אֱלֹהֵה עֲלָמָא Onk. Gen. 21, 33, Trg. Jes. 40, 28; 42, 5. Vgl. aber oben S. 133ff.

Es ist bemerkenswert, dass keine dieser Bezeichnungen in das Neue Testament Eingang gefunden hat. Jesus sagt Mt. 11, 25 (Lk. 10, 21) betend nicht κύριε τοῦ κόσμου, sondern κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς. Sonst finden wir Röm. 16, 26 ὁ αἰώνιος θεός, 1 Tim. 1, 17 ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων. Nur Offb. 11, 15 ist ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου Gott und seinem Gesalbten zu Teil geworden. Den Teufel aber nennt Paulus 2 Kor. 4, 4 ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, Johannes Ev. 12, 31 ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου.

Wie man denselben Gedanken ohne Anwendung des Begriffes κόσμος ausdrücken konnte, zeigt אֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ „Herr der ganzen Erde“ Sach. 4, 14; 6, 5; קִנָּה שָׁמַיִם וָאָרֶץ „Besitzer von Himmel und Erde“ Gen. 14, 19. 22; ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς Tob. 8, 20 Vat.; δεσπότης τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς Judith 9, 17; מַרָּא דְּשָׁמַיָּא וְדָאָרְעָא „Herr Himmels und der Erde“ im Gebete

¹ Heidenheim, Bibl. Samarit. III 10^b. 11^a.

² ebenda 5^a.

³ ebenda III 10^b.

⁴ ebenda III 14^a.

⁵ Mechilta 56^a, Bacher, Ag. d. Tann. I 152.

וְיִקְרָן מֶבֶט¹ und in der Haschkaba;² אֱלֹהֵא דְשָׁמַיָא וְאַרְעָא „Gott Himmels und der Erde“ Tob. 8, 15 (aram.).

Verwandt sind die öfters angewandten Bezeichnungen „Gott des Himmels“, „Herr des Himmels“, „König des Himmels“, die schwerlich dem Interesse entstammen, Gott von der Welt möglichst zu trennen,³ sondern ihn vielmehr als einen Herrscher bezeichnen, der die ganze Erde überwaltet. Auch die Phönizier und Palmyrener hatten einen „Himmelsherrn“ (בעל שָׁמַיָא), s. o.; eine „Himmelskönigin“ (מלכת השמים) war schon vor dem babylonischen Exil in Juda bekannt (Jerem. 44, 18). Es war ein sehr gewöhnliches Gottheitsprädikat, das die Juden auf den Gott der Offenbarung anwandten, wenn sie in nachexilischer Zeit begannen, ihn „Gott des Himmels“ zu nennen. Dies findet sich besonders bei Nehemia (s. Neh. 1, 4; 2, 4. 20), s. aber auch ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ Judith 6, 19, אֱלֹהֵא דְשָׁמַיָא Dan. 2, 18, אֱלֹהֵא דְשָׁמַיָא Tob. 8, 20; 10, 11. 12 (aram.); für „Herr des Himmels“ s. Hen. 106, 11, Assumpt. Mos. 4, 4, מַרְא דְשָׁמַיָא Dan. 5, 23, מַרְיָא דְשָׁמַיָא Vaj.R. 25, מַרְיָא דְשָׁמַיָא Koh.R. 3, 2; für „König des Himmels“ s. מֶלֶךְ שָׁמַיָא Dan. 4, 34, βασιλεὺς τῶν οὐρανῶν 3 Makk. 2, 2, βασιλεὺς τοῦ οὐρανοῦ Tob. 13, 11 Vat. Sin. 16 Sin. Eine seltsame Nebenform zu אֱלֹהֵא דְשָׁמַיָא ist מִימְרָא דְשָׁמַיָא „die Rede des Himmels“ Trg. Koh. 4, 4; 11, 3.

Es ist klar, dass von dem Judentum, welches Gott mit Vorliebe als „Herrn der Welt“ bezeichnete, nicht gelten kann, dass ihm die Welt nur erschienen sei als „den Dämonen verfallen und reif zum Gericht“. Nach Holtzmann⁴ wäre dies jüdisches Durchschnittsbewusstsein gewesen, während Jesus im Unterschiede davon eine positive Stellung zur geschaffenen Welt und ihren Gütern eingenommen habe. Aber der Pessimismus des späteren Judentums, welcher die Freude am Leben verdrängte, hängt mit dem Gedanken an das Exil, und nicht mit einer düsteren Ansicht vom Zustande der Schöpfungswelt zusammen. Zur Zeit Jesu war das Israel, aus welchem Psalm 104 und das Hohelied hervorging, noch nicht ausgestorben. Am wenigsten darf man sich die galiläische Mischbevölkerung als von einer spezifisch rabbinischen Lebensanschauung beherrscht denken.

In der späteren jüdischen Litteratur finden sich dann auch Parallelen zu den Ausdrücken, deren wirkliches Vorkommen im

¹ Zunz, Nachtrag zur Litgesch. d. syn. Poesie (1867) 1, wo מַרְיָא דְשָׁמַיָא וְאַרְעָא.

² L. M. Landshuth, Seder bikkur cholim etc. (1867) 49.

³ Dies betont Holtzmann, Lehrb. d. Neutest. Theol. I 50.

⁴ Lehrb. d. Neutest. Theol. I 179.

Munde Jesu zweifelhaft schien. Ein hellenistischer Ausdruck ist $\varphi\tilde{\omega}\varsigma\ \tau\omicron\tilde{\upsilon}\ \chi\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon$ Mt. 5, 14, dessen Johannes sich gern bedient, s. Ev. 8, 12, vgl. 3, 19; 9, 5; 12, 46. Nach Joh. 11, 9 ist die Sonne $\tau\omicron\ \varphi\tilde{\omega}\varsigma\ \tau\omicron\tilde{\upsilon}\ \chi\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon\ \tau\omicron\tilde{\upsilon}\tau\omicron\upsilon$. Das Sonnenlicht wird als Bild verwandt, wenn Weish. 18, 4 das Gesetz als „Licht für die Zeitlichkeit“ ($\varphi\tilde{\omega}\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \alpha\iota\tilde{\omega}\nu\iota$) bezeichnet wird. Ähnlich wird SchirR. 1, 3 Israel genannt ein „Licht für die Welt“ (אֹרֶה לְעוֹלָם), nach Tanchuma, Ausg. Buber, Bem. 24^a ist Gott „das Licht der Welt“ (אֹרֶה שְׁלֵעוֹלָם). Von Eliezer ben Hyrkanos wurde gesagt,¹ dass er die Sonne übertreffe, welche ihr Licht nur dieser Welt spendet, während das seine für diesen und jenen Aeon leuchtet. Ein ähnliches Bild ist angewandt, wenn die Schüler von Jochanan ben Zakkaj ihren Lehrer נֵר הָעוֹלָם „Leuchte der Welt“ (so Ab. R. Nath. 25) oder נֵר יִשְׂרָאֵל „Leuchte Israels“ nennen (so b. Ber. 28^b). Da ist die im Finstern leuchtende Lampe an die Stelle des Sonnenlichts getreten.

„In der ganzen Welt“ (Mt. 26, 13, vgl. 24, 14) würde nun בְּכָל עֻלְמָא heißen. Bei $\epsilon\iota\varsigma\ \delta\lambda\omicron\nu\ \tau\omicron\nu\ \chi\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$ (Mk. 14, 9) liesse sich daran denken, dass בְּכָל עֻלְמָא im babylonischen Aramäisch für „jedermann“ gebraucht wird. Der galiläische Dialekt hat aber doch nur בְּכָל עַמָּא eigentl. „jedes Volk“ in demselben Sinne.² Somit wird „die ganze Welt“ auch da für „die ganze Erde“ stehen.

Dagegen ist für $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\ \tau\tilde{\eta}\ \kappa\acute{\tau}\iota\sigma\epsilon\iota$ Mk. 16, 15 daran zu erinnern, dass בְּרִיתָא eigentl. „die Geschöpfe“, eine gangbare Bezeichnung für „Menschen“ war. Das entsprechende hebr. הַבְּרִיּוֹת hat schon Hillel (um 10 n. Chr.) angewandt. „Liebe die Menschen“ heisst nach seiner Formulierung: $\text{אֱהִיב הַבְּרִיּוֹת}$.³

Die „Völker der Welt“ (Lk. 12, 30) sind hebr. אַמּוֹת הָעוֹלָם nach Gamliel II⁴ und Akiba (beide um 110 n. Chr.)⁵ und wären aram. אַמְי עֻלְמָא , was ich indes nicht nachzuweisen vermag. Dabei

¹ Mechilta, Ausg. Friedm. 73^a, Bacher, Ag. d. Tann. I 352.

² Das von Levy im Neuhebr. Wörterbuch s. v. עֻלְמָא zitierte כָּל עֻלְמָא aus j. Sabb. 10^c ist nach Ausg. Ven. auf כָּל עַמָּא zurückzuführen. j. Bab. m. 8^d steht wirklich כָּל עֻלְמָא ; aber da es auf das unmittelbar vorher stehende כָּל עַמָּא zurückweist, ist es danach zu korrigieren. So wird auch כָּל עֻלְמָא j. Ber. 4^b nicht ursprünglich sein.

³ Ab. I 12, s. auch Ab. III 10 VI, 1, IV 2 und für den aramäischen Ausdruck בְּרִיתָא Est.R. I 1, Vaj.R. 22.

⁴ Pesikt. 12^b.

⁵ Mechilta zu Ex. 15, 2, Ausg. Friedm. 37^a.

liegt in **הָעוֹלָם** nichts, was die Völker als gottentfremdet bezeichnet, wie Holtzmann¹ annimmt. „Die Völker der Welt“ ist Name der Gesamtheit der auf der Erde vorhandenen Völker wie **מִשְׁפְּחוֹת הָאָרֶץ** „die Geschlechter der Erde“ Sach. 14, 17. „Seit Anfang (Schöpfung) der Welt“ (s. o. S. 136) erinnert an **מִתְחִלַּת שְׁלֵעוֹלָם** Ber.R. 3, Vaj.R. 25, aram. **מִן יוֹמָא דְאַתְבָּרִי עֲלָמָא** Trg. Ruth 1, 1, Trg. Schir 8, 2,² vgl. **יוֹמָא תְּנִינָא לְבָרִית עֲלָמָא** „der zweite Tag der Weltschöpfung“ Trg. Schir 8, 6; „seit Anfang der Schöpfung“ Jubil. 1, 27.

4) Die neue Welt.

Der ungewöhnliche Ausdruck **ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ** Mt. 19, 28 (wofür Lk. 22, 30 **ἐν τῇ βασιλείᾳ μου**) ist ein spezifisch griechischer und weder hebräisch noch aramäisch wörtlich wiederzugeben. Er wird dem Evangelisten angehören. Das Evangel. Hieros. wagt dafür das sonderbare **בְּתוֹלֹדָתָא דְּמִן רִישׁ** „in der Wiedergeburt“. Auf wörtliche Übertragung verzichtete die ostsyrische Übersetzung (Cur. Sin. Pesch.) mit **בְּעֲלָמָא חֲדָתָא** „in der neuen Welt“. Dies müsste man in der That auch im jüdischen Aramäisch dafür setzen. Schon die Baruchapokalypse braucht 44, 12 den Ausdruck „die neue Welt“ (syr. **עֲלָמָא חֲדָתָא**) und 57, 2 „die zu erneuernde Welt“ (syr. **עֲלָמָא דְּמִתְחַדָּתָא**). Eleazar aus Modiim (um 100 n. Chr.) nennt in dem S. 122 mitgeteilten Ausspruche „die neue Welt“ (**עוֹלָם חֲדָשׁ**). Auch die Targume kennen den Ausdruck, s. Onk. Dt. 32, 12: **בְּעֲלָמָא דְּהוּא עֲתִיד לְחֻדָּתָא** „in der Welt, die er (Gott) erneuern wird; Trg. Mich. 7, 14: **בְּעֲלָמָא דְּהוּא עֲתִיד לְאַתְחַדָּתָא** „in der Welt, welche erneuert werden wird“, vgl. Trg. Hab. 3, 2, Jer. I Dt. 32, 1. Der von Onkelos gebrauchte Ausdruck findet sich auch im Kaddisch, s. Seder Rab Amram I 55^a und Sopher. XIX 12. Von der Erneuerung der Welt reden alte Traditionen b. Sanh. 92^b. 97^b, an der letzteren Stelle mit Berufung auf eine hebräische Schrift, welche in den Archiven (Schätzen) Rom's³ gefunden worden sein soll.

Mit der „Erneuerung“ der Welt hat nichts zu thun **ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων** Apg. 3, 21. Dies wird vom Syrer

¹ Lehrb. d. neutest. Theologie I 179.

² Selbst **מִבְּרָאשִׁית** sagt das Targum Jes. 41, 4, Hab. 1, 12.

³ A. Wünsche, Neue Beiträge 233, übersetzt nach der Lesart der Censur „persische Schätze“, und M. Buttenwieser, Die hebr. Elias-Apokalypse (1897) 59, redet sogar von einer „parsischen“ Tradition.

dem Zusammenhang entsprechend übersetzt: **עדמא למוליא דזבנא** „bis zur Erfüllung der Zeiten von allem, was“ (sc. Gott geredet hat). Die von den Propheten geweissagten Dinge sollen sämtlich „aufgerichtet“, d. h. verwirklicht werden, nicht das All. Im palästinischen Aramäisch wäre dafür zu setzen: **עד ומנא דיתקומון כל מליא ד**.

Dagegen gehört hierher der Begriff der „neuen Schöpfung (Kreatur)“ Hen. 72, 1, Jubil. 1, 29, der Zeit, da Gott „seine Schöpfung erneuert“ (syr. **נחדת בריתה**) Bar. Ap. 32, 6, vgl. 4 Esr. 7, 75: *incipies creaturam renovare* (syr. **עתיד אנת דתחדת** **בריתך**). Ähnlich wie Paulus Gal. 6, 15, 2 Kor. 5, 17 von einer *καὶ νῦν αἰσῶς* redet, kann auch die jüdische Litteratur sagen, dass Gott jemand zu einer neuen Kreatur schafft (**בְּרִיאָה חֲדָשָׁה** — **בְּרִיאָה**), s. Vaj.R. 29. 30, Pes. Rabb. Ausg. Friedm. 146^b, Midr. Tehill. 2, 9.¹ Während hier von der wirklichen Erneuerung einer Person die Rede ist, wird mit einer solchen Erneuerung die Stellung eines von Gott im Gerichte Gerechtfertigten nur verglichen von dem Amoräer Jizchak (um 280), wenn er Gott zu Israel sagen lässt²: „Thut Busse in jenen zehn Tagen zwischen Neujahr und Versöhntag, dann spreche ich euch frei am Versöhntag und schaffe euch zu einer neuen Kreatur.“ Sehr ähnlich lautet die Rede Gottes an Israel nach Jose bar Kezarta, nämlich³: „Weil ihr an Neujahr vor mich zum Gericht gekommen seid und in Frieden daraus hervorgegangen, rechne ich es euch an, als ob ihr zu einer neuen Kreatur geschaffen wäret.“

V. „Der Herr“ als Gottesbezeichnung.

1) Kein im gewöhnlichen Gebrauch befindlicher Gottesname.

Nur an wenigen Stellen wird *ὁ κύριος* als Gottesbezeichnung von den Synoptikern Jesu in den Mund gelegt, und selbst da ist die Bezeugung eine unsichere. Mk. 5, 19 hat *ὁ κύριος*, aber die Parallelstelle Lk. 8, 39 *ὁ θεός*, umgekehrt Lk. 20, 37 *κύριος*, aber Mt. 22, 31 (Mk. 12, 26) *ὁ θεός*. Mt. 24, 22 ist durch passivische Wendung des Satzes das Mk. 13, 20 gebrauchte *κύριος* vermieden.

¹ S. meine Schrift „Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge“ 52. 66. 73.

² Pes. Rabb. Ausg. Friedm. 169^a, Bacher, Ag. d. p. Am. II 261.

³ j. R. h. S. 59^c.

Somit wird den Evangelien als Thatsache zu entnehmen sein, dass Jesus in eigener Rede Gott mit einem aramäischen Äquivalent von $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ nicht benannt hat. Wie es mit $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ in Schriftcitaten steht, ist unter 2) besonders zu besprechen. Jesus hat dabei keine ihm besonders eigentümliche Redeweise angewandt. Denn eine $\delta \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ unmittelbar entsprechende aramäische Gottesbezeichnung war bei den Juden gar nicht vorhanden. Wenn in Apokryphen und Pseudepigraphen $\delta \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ oder dominus gesetzt wird, beweist dies nur, dass in dem etwaigen hebräischen Original der Gottesname יהוה geschrieben stand, und dass man also sich nicht scheute, in derartigen Schriften diesen Gottesnamen anzuwenden. Es folgt aber nicht daraus, dass „der Herr“ eine wirklich im Gebrauche befindliche Gottesbezeichnung gewesen ist. Der bedeutungsvolle Übergang von dem Gottesnamen „Jahve“ zu dem Gottesnamen „Herr“ hat sich auf dem Boden des hebraistischen Judentums nicht vollzogen.¹ Er gehört vielmehr dem jüdischen Hellenismus an und ist von da in den Sprachgebrauch der Kirche, auch der semitisch redenden, eingedrungen. Zu dem edessenischen מְרִיא und dem christlich-palästinischen מְרִיא giebt es keine jüdische Parallele. Erst in sehr später Zeit ist das griechische $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ als קִרִּים auch zu den aramäisch redenden Juden gelangt. Die jerusalemischen Pentateuchtargume² und die Targume zu Hiob und Psalmen verwenden es, aber in den Gebrauch des Volkes ist es nie gekommen.

Dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass Gott jemals als Herr jemandes bezeichnet worden wäre. Dafür ist auch das Targum ein Zeuge, insofern es Jerem. 3, 4. 19 אָבִי „mein Vater“ mit רַבּוֹנִי „mein Herr“ wiedergiebt. Sonst seien folgende Beispiele genannt, welche nebenbei einen Beweis dafür abgeben, dass das Suffix des alttestamentlichen אֲדֹנִי in der Rede von und zu Gott keineswegs bedeutungslos war. Gott wird im Gebete angeredet aram. mit מְרִי Ber.R. 13, hebr. mit רַבּוֹנִי j. Ber. 7^d, Siphra, Ausg. Weiss 112^a. Ebenso nennt in dem aramäischen Gebete בַּת צִיּוֹן die Tochter Zion ihren Gott: אֱלֹהֵי וּמְרִי „mein Gott und mein Herr!“ Mit מֶרְן רַב־שָׁמַיָא „unser himmlischer Herr!“ wendet

¹ Dies habe ich in „Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte“ 80 f. nicht deutlich genug gesagt.

² S. auch Machzor Vitry 337. 341.

³ Röm. Machzor (Bologna 1540), Selichoth für die Tage vor Neujahr, vgl. Zunz, Litteraturgesch. d. synag. Poesie 18. 74.

sich Israel an Gott in יְקוֹם פֶּרְקָן¹ und in dem mit eben jener Anrede beginnenden Gebete,² auch mit der älteren Form מְרַנָּה in מָה נִפְתָּח.² Zu Nebukadnezar sagen die Leviten Trg. Est. II 1, 2³: „Wie sollen wir vor dir das Lob ‚unsers Herrn‘ (מְרִינִן) singen?“ nachdem der König vorher Israels Gott „euren grossen Herrn von Jerusalem“ (מְרִיכוֹן רַבָּא דִּירוּשָׁלַם) genannt hatte. In der Anrede an einen Israeliten heissen die Juden בְּנֵי מְרִיךְ „die Söhne deines Herrn“ j. Chag. 77^d, j. Sanh. 23^e, j. R. h. S. 58^a. Im Verhältnis zur Gemeinde Israels ist Gott מְרַה „ihr Herr“ Trg. Schir 8, 10, מְרַה im Gebete עֵינֶה (s. o.). Nach b. Jom. 86^a ist Gott in einer volkstümlichen Redensart als מְרִיָּה „Herr“ jemandes, dessen Sünde er vergiebt. Dass Nimrod Gen. 10, 9 ein Jäger vor Jhvh genannt wird, besagt nach Siphra 111^b, dass er „seinen Herrn“ (רַבּוֹנוֹ) kannte, aber beabsichtigte, sich gegen ihn aufzulehnen. König Nebukadnezar gegenüber wird der Tempel Gottes בֵּיתֶיהָ דְּמֶרְךָ „das Haus deines Herrn“ genannt Ech.R. Peth. 23, und selbst von der Heuschrecke heisst es j. Taan. 66^d, dass sie den Namen גִּבִּי דִּינָא דְּמְרִיָּה trage, „weil sie die Strafe ihres Herrn einzieht“ (הוּא גִּבִּי דִּינָא דְּמְרִיָּה).

Während die Bezeichnung Gottes als Herr jemandes in der jüdischen Litteratur ziemlich selten ist, macht der Samaritaner Marka einen reichlichen Gebrauch von derselben. Mose nennt bei ihm Pharao gegenüber Gott sowohl מְרִי „mein Herr“ als מְרִן „unser Herr“, das Meer nennt Gott in der Rede an Mose מְרַךְ „dein Herr“.⁴ In der Erzählung wird Mose's Gott als מְרַה bezeichnet.⁵ Das kann als מְרַה „sein Herr“ gelesen werden, aber auch als מְרַה „der Herr“. Das letztere ist notwendig vorauszusetzen, wo מְרַה Vokativ ist.⁶ Es wird aber sonst überall מְרַה gemeint sein, denn Marka pflegt als Schriftsteller Gott מְרִן „unsere Herrn“ zu nennen.⁷

Auch auf einem ägyptischen Papyrus in aramäischer Sprache wird von einem (heidnischen) Gotte mit מְרַאי „mein Herr“ geredet, s. CIS II 1, 144.

¹ Baer's Seder Abodath Jisrael 229.

² S. Röm. Machzor, a. a. O.

³ S. M. David, Das Targum scheni nach Handschriften herausgegeben (1898).

⁴ Heidenheim, Bibl. Sam. III 48^a f.

⁵ ebenda 9^a.

⁶ ebenda 6^a.

⁷ ebenda 139^b. 163^a.

Zu diesem Gebrauche von „Herr“ zeigen die Evangelien keine Parallele, da die entsprechenden Ausdrücke in Gleichnissen, wo es sich um das Verhältniß von Herr und Knecht handelt, wie Mt. 24, 46 (Lk. 12, 43), nicht hierher gehören. An sich wäre es möglich, dass das hellenistische (ὁ) κύριος irgendwo das mit Pronomina verbundene aram. מַרְא verdrängt hätte; aber in keinem Falle hat Jesus einen umfassenderen Gebrauch von מַרְא gemacht, da er es liebte, Gott als „Vater“ zu bezeichnen.

2) Ersatz für das Tetragramm.

Eine andere Frage ist, was Jesus wohl gesagt haben kann, wenn er in Citaten aus dem Alten Testament wie Mt. 22, 37 (Mk. 12, 30, Lk. 10, 27); 22, 44 (Mk. 12, 36, Lk. 20, 42) das Tetragramm wiederzugeben hatte. Die Thatsache darf als feststehend gelten, dass zur Zeit Jesu der Gottesname יהוה längst aus dem Gebrauche des Volks geschwunden war und dass er bei der öffentlichen Verlesung der heiligen Schriften durch אֲדֹנַי ersetzt wurde.¹ Hinzufügen lässt sich, dass dies auffallender Weise auch vom synagogalen Targumvortrag gelten wird, was die vokalisierten Targumtexte dadurch andeuten, dass der bei ihnen übliche Sigle für יהוה Vokale beigegeben sind, welche die Lesung אֲדֹנַי fordern, und dass sie diese Sigle auch für אֲדֹנַי setzen.

Daraus ist nicht zu schliessen, dass man auch ausserhalb der Schriftlektion bei blossen Schriftcitaten אֲדֹנַי gesagt habe. Bei den Samaritanern ist es Sitte, stets — auch bei der Gesetzesverlesung — שְׁמָא „der Name“ für das Tetragramm zu setzen.² A. Geiger³ war der Meinung, dies sei auch der ursprüngliche jüdische Brauch gewesen, erst später habe man, in Nachahmung des hellenistischen κύριος, statt dessen אֲדֹנַי eingeführt. Dies ist aber nicht zu beweisen. Thatsache ist nur die jüdische Sitte, bei Schriftcitaten nicht אֲדֹנַי, sondern הַשֵּׁם „der Name“ zu sagen.⁴ Als alte Zeugnisse für den Gebrauch von הַשֵּׁם für das Tetragramm seien genannt — ausser Lev. 24, 11. 16 — die Redensarten: פִּרַשׁ הַשֵּׁם „das Tetragramm genau aussprechen“ Sanh.

¹ S. meine Schrift „Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte“ (1889) 36 ff.

² S. J. H. Petermann, Ling. Samarit. Gramm. (1873) 78.

³ Nachgelassene Schriften III 261.

⁴ Vgl. z. B. die Vorschrift von M. Grünwald, Spagnolische und spanisch-türkische Schrifttafeln (1894).

VII 5; **הָגָה הַשֵּׁם** „das Tetragramm aussprechen“ Sanh. X 1; **קָלַל בְּשֵׁם** „mit Anwendung des Tetragramms fluchen“ Sanh. VII 8; **שָׁאַל שְׁלוֹם בְּשֵׁם** „mit Anwendung des Tetragramms grüssen“ Ber. IX 5; vgl. **בֵּרַךְ אֶת הַשֵּׁם** „Gott verfluchen“ b. Sanh. 46^a. 56^a. Nach Jom. III 8, IV 2, VI 2 hätte sogar der Hohepriester im Tempel am Versöhntage das Sündenbekenntnis mit **אָנָּה יְהוָה** für **אָנָּה הַשֵּׁם** begonnen.¹ **לְשֵׁם** heisst Schek. VI 6, Jom. IV 1 „für Gott“.

Somit ist anzunehmen, dass Jesus in Schriftcitaten, wenn er hebräisch citierte, **הַשֵּׁם**, wenn aramäisch, **שְׁמָא**, aber nicht **אֱלֹהֵי**, zu sagen pflegte, obwohl die Evangelien keine Spur des für Hellenisten und Griechen unverständlichen Brauches enthalten.

Der Bibelsprache hellenistischer Schriftsteller, aber nicht jüdisch-hebraistischem Sprachgebrauch gehören Ausdrücke an wie **ἄγγελος κυρίου**² Mt. 1, 20. 24; 2, 13. 19; 28, 2; Lk. 1, 11; 2, 9; **ὁ ναός τοῦ κυρίου** Lk. 1, 9; (**ὁ νόμος κυρίου** Lk. 2, 23 f. 39; **δικαιώματα τοῦ κυρίου** Lk. 1, 6; **δουλή κυρίου** Lk. 1, 38; **χεὶρ κυρίου** Lk. 1, 66; **δόξα κυρίου** Lk. 2, 9; **δύναμις κυρίου** Lk. 5, 17; **ὁ Χριστὸς κυρίου** Lk. 2, 26. Ein Hebraist hätte diese zumeist Lukas eigentümlichen Ausdrücke bei absichtlicher Nachahmung der Sprache des Alten Testaments wohl auch schreiben können; aber der Sprachgebrauch des Volkes war ein anderer. Der Gottesname wurde in solchen Wendungen entweder ganz weggelassen, wie in **הַיְיכָל**, **בֵּית הַמִּקְדָּשׁ**, **הַתּוֹרָה**, oder durch blosse Andeutungen des Gottesnamens ersetzt.

VI. Der Vater im Himmel.

1) Der israelitisch-jüdische Sprachgebrauch.

Dass Gott Israels Vater sei, wird zum ersten Mal Ex. 4, 22 bezeugt in den Worten: „Mein erstgeborener Sohn ist Israel“. Während aber hier Israel nur den ersten Rang unter den Völkern einnimmt, welche sämtlich Gottes Söhne sind, werden die Israeliten unter der Voraussetzung, dass nur ihnen das Prädikat zukommt,

¹ Dagegen ist die von *H. L. Strack* Jom. III 8 in dem Citat Lev. 16, 30 recipierte Lesart **אֱלֹהֵי** nach den von Rabinovicz verglichenen Handschriften und alten Drucken unrichtig und durch **יְיָ** zu ersetzen.

² Man darf hier nicht „den Engel des Herrn“ des Alten Testaments finden wollen. **ἄγγελος** wird durch **κυρίου** als Gottesbote kenntlich gemacht. Es handelt sich um einen der **ἄγγελοι (τοῦ) θεοῦ** Mt. 22, 30, Lk. 12, 8 f. S. auch S. 161.

als Gottes Söhne bezeichnet Dt. 32, 5; Jes. 1, 4; 30, 9; Hos. 2, 1¹; Dt. 14, 1; Jerem. 3, 14; 31, 20; Jes. 43, 6; 45, 11; Mal. 2, 10. Als „Vater“ der Israeliten wird Gott dementsprechend benannt Dt. 32, 6; Jerem. 3, 4. 19; 31, 8; Jes. 63, 16; 64, 7; Mal. 1, 6; 1 Chr. 29, 10. Dabei fällt der Nachdruck auf die Fürsorge, welche die Israeliten von Gott erwarten können, und den Gehorsam, welchen sie ihm schuldig sind. Die Voraussetzung ist, dass die Israeliten die Angehörigen, Hausgenossen Gottes sind, der die Rechte und Pflichten eines Familienhauptes gegenüber den Gliedern seines Hauses² wahrnimmt. Bei Jeremia (vgl. 3, 4 mit 2, 27), dem zweiten Jesaja (43, 6; 64, 7) und bei Maleachi (2, 10) wird auch betont, dass der „Vater“ Urheber des Daseins des Sohnes ist, also Gott der Vater Israels als sein Schöpfer.

Der Siracide hat selbstverständlich die einzigartige Stellung seines Volkes, welches Gott mit einem Erstgeborenen verglichen habe (36, 17), festgehalten. Zugleich findet sich aber bei ihm eine Anwendung des Vaterbegriffs auf die Stellung des Einzelnen als eines von Gott in's Dasein gerufenen Wesens 23, 1. 4, wo κύριε πάτερ καὶ δέσποτα (V. 4 θεε) ζωῆς μου zurückzuführen ist auf יהוה אבי ואלי תני, worin ich nicht mit Cremer⁴ eine Einwirkung heidnischer Anschauung sehen kann. Ebenso steht es mit Sir. 51, 10. In κύριον πατέρα κυρίου μου ist nur κύριον in κύριον zu verwandeln. Das Original dürfte gehabt haben: יהוה אבי וארני „Jhvh, meinen Vater und meinen Herrn“.⁵ Dass der Gerechte Gott zum Vater hat, betont besonders lebhaft das Weisheitsbuch, indem es nicht nur 2, 16 Gott als den „Vater“ des Frommen bezeichnet, sondern mit Vorliebe den Gerechten als παῖς κυρίου (s. z. B. 2, 13) und υἱὸς θεοῦ (s. 2, 18) bezeichnet. 14, 3 wird Gott mit „πάτερ“ angeredet. Das schliesst nicht aus, dass auch das Volk Israel 18, 13 als „Gottes Sohn“ (θεοῦ υἱός) bezeichnet wird. „Vater“ ist Gott für Israel 3 Makk. 5, 7.

In palästinischen Kreisen sind es im Einklang mit der alttestamentl. Anschauung zumeist die Israeliten als solche, welchen

¹ Hos. 11, 1 ist für בְּנֵי zu lesen בְּנֵי. — Übrigens erscheint der Ausdruck bei Hosea und Jesaja schon als ein geläufiger, nicht erst von diesen Propheten eingeführter.

² S. Israel als Gottes „Haus“ (בֵּית יְהוָה) Hos. 8, 1, Jerem. 12, 7.

³ Vgl. Ps. 42, 9 אֱלֹהֵי תָנִי.

⁴ Bibl. theol. Wörterbuch ⁸ 752.

⁵ Die syr. Übersetzung hat: אבי מן מרומא מריא ננברא ופרוקא. Das liesse schliessen auf: אָבִי מִמְרוֹם יְהוָה נְבוֹר וּמוֹשִׁיעַ.

Gott als „ihr Vater“ gegenübersteht, wobei gedacht wird an die von Gott seinem Volke im Unterschiede von anderen Völkern entgegengetragene Liebe, welche von dessen Gliedern mit Gehorsam und Vertrauen zu erwidern ist. Das Ziel der Geschichte Israels wird Jubil. 1, 24f. dementsprechend mit den Worten beschrieben: „Ihre (der Israeliten) Seelen werden sich an mich und alle meine Befehle anschliessen, und meine Befehle werden zu ihnen zurückkehren, und ich werde ihnen ein Vater sein und sie werden meine Kinder sein. Und sie alle werden Kinder des lebendigen Gottes heissen, und jeder Engel und jeder Geist wird erkennen, ja, sie werden erkennen, dass sie meine Kinder sind, und dass ich ihr Vater bin in Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit, und dass ich sie liebe.“ Als „unser Vater“ wird Gott bezeichnet Tob. 13, 4, „seine Söhne“ sind die frommen Israeliten nach Hen. 62, 11. Sal. Ps. 17, 30 heisst es von ihnen, dass der Messias sie als „Söhne ihres Gottes“ kennen wird. Als Gottesbezeichnung wird der Vatername in den pseudepigraphischen Schriften nirgends gebraucht. Erst die Aussprüche der Rabbinen vom Schlusse des ersten Jahrhunderts ab enthalten Belege. Dass dabei der „himmlische Vater“, d. h. Gott, als das Gegenbild des „irdischen Vaters“ gedacht ist, sieht man aus einem Ausspruche Schimeon ben Jochaj's (um 130 n. Chr.), nach welchem über einen weisen Sohn sich nicht nur „sein irdischer Vater“ (אָביו שְׁפָאָרִץ), sondern auch „sein himmlischer Vater“ (אָביו שְׁפָשְׁמַיִם) freut.¹ Die Liebe zum Kinde ist hierbei die wichtigste Eigenschaft des Vaters. Akiba (um 120 n. Chr.) sagt²: „Geliebt sind die Israeliten (von Gott), denn sie heissen Gottes Kinder (בְּנִים לְמָקוֹם), besondere Liebe (Gottes ist es, dass)³ ihnen kundgethan ward, dass sie Gottes Kinder heissen, wie gesagt ist (Dt. 14, 1): Kinder seid ihr Jhvh, eurem Gott“. Von der gleichen Voraussetzung aus sagte Gamliel II (um 100 n. Chr.) von Israel⁴: מְדַאֲרָנֵינוּ בְּנֵיָא תְּבִיבֵיָא⁵ „seit die geliebten Kinder ihren himmlischen Vater erzürnten, setzte er über sie einen gottlosen König“. Diesem „himmlischen Vater“ wenden sich die Israeliten vertrauensvoll zu. Nach Rosch ha-Schana III 8

¹ Siphre Dt. 48, Ausg. Friedm. 84^b, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. II 131.

² Ab. III 14.

³ Es wird für שְׁנוֹרֶעֶת gelesen werden müssen שְׁנוֹרֶעֶת.

⁴ Midr. Abba Gorjon 1, 1, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 96.

⁵ Est.R. 1, 1 hat galiläisches מִן דְּאֶכְעִסִּין und schaltet vor קָרָם ein: אֶבְרִיהוֹן.

⁶ So nach Est.R. 1, 1.

(anonym) haben nicht die während des Kampfes mit Amalek emporgehaltenen Hände Mose's Israel den Sieg verschafft, nicht die von Mose aufgerichtete Schlange ihm Heilung gebracht, sondern „dass die Israeliten emporblickten und ihr Herz auf ihren himmlischen Vater richteten“ (שִׂישְׂרָאֵל מִסְתַּבְּלִין כָּל־פִּי מֵעֵלָה) (וּמִכֹּנֵי־לֵבָם לְאֲבִיהֶם שְׁבַשְׁמַיִם).¹ Es ist derjenige, welcher Israels Gebet erhört. Im Kaddisch² heisst es deshalb: תִּתְקַבֵּל צְלוֹתָהוֹן „angenommen werde das Gebet und Flehen von ganz Israel vor ihrem himmlischen Vater!“ Wenn alle andere Zuflucht und Hoffnung schwindet, bleibt Israel nur der Ruf:³ עַל מִי לָנוּ לְהִשָּׁעַן עַל אֲבִינוּ שְׁבַשְׁמַיִם „auf wen sollen wir uns verlassen? auf unsern himmlischen Vater“. Es ist nicht unbekannt gewesen, dass die Christen Gott für sich als ihren Vater in Anspruch nehmen. Jehuda ben Schalom (um 300) sagte:⁴ „Gott hat vorausgesehen, dass die Völker das Gesetz übersetzen und auf griechisch lesen werden und sagen: wir sind Israel. Es sprach Gott zu ihm (zu Mose): Siehe, Mose, die Völker werden sagen: wir sind Israel, wir sind die Söhne Gottes (אֲנִי בְנָיו שְׁלַמְקוֹם).“ S. auch S. 156 f.

Folgende leicht zu vermehrende Beispiele für die Anwendung des Vaterverhältnisses Gottes auf den einzelnen Israeliten seien hier aufgeführt. Nur zwei sind angeredet in dem verwunderten Ausspruch eines Greises j. Maaser. 50^c: „Eurem himmlischen Vater (לְאֲבוּכֹן דְּבִשְׁמַיָא) gebt ihr es (eine ihm schuldige Abgabe) nicht, aber mir!“ Eleazar ben Azarja (um 100 n. Chr.) redet von den Dingen, welche „sein Vater im Himmel“ ihm verboten hat.⁵ Jehuda ben Tema (vor 200) mahnt⁶: „Sei kühn wie ein Leopard, schnell wie ein Adler, eilig wie eine Gazelle und stark wie ein Löwe, zu thun den Willen deines himmlischen Vaters“ (לַעֲשׂוֹת רְצוֹן אֲבִיךָ שְׁבַשְׁמַיִם). Hierher gehören auch die auf Ex. 20, 6 bezüglichen Worte Natan's (um 160),⁷ welche auf die Zeit der

¹ So zu lesen nach Manuskr. München, s. *Rabbinovicz*, *Variae Lectiones* zu b. R. h. S. 29^a. Vgl. Trg. Jer. I Num. 21, 9: אֵין מִכֹּנֵן לְבִיָּה לְשׁוֹם מִמָּרָא דְּרִי „wenn er sein Herz auf den Namen des Wortes Jhvh's richtet“.

² Seder Rab Amram I 13^b.

³ Sot. IX 15 (anonym).

⁴ Pes. Rabb. 14^b.

⁵ S. oben S. 79 f.

⁶ Ab. V 20, b. Pes. 112^a, vgl. *Bacher*, *Ag. d. Tann.* II 556.

⁷ Mechilta, Ausg. Friedm. 68^b, Vaj.R. 32, Midr. Tehill. 12, 5, vgl. *Bacher*, *Ag. d. Tann.* II 437.

Religionsverfolgung Hadrians zurückblicken: „Die mich lieben und meine Gebote halten“ — das sind die Israeliten, welche in Palästina wohnen und ihr Leben für die Gebote hingeben. Warum wirst du getötet? — Weil ich meine Söhne beschnitten habe. — Warum wirst du verbrannt? — Weil ich im Gesetz gelesen habe. — Warum wirst du gekreuzigt? — Weil ich ungesäuertes Brot gegessen habe. — Warum wirst du gegeißelt? — Weil ich den ‚Willen meines himmlischen Vaters‘ (רצון אבא) (שבשמים) gethan habe.¹ — Das ist es, was geschrieben steht (Sach. 13, 6): Und man sagt zu ihm: was bedeuten diese Wunden? und er antwortet: die mir geschlagen wurden im Hause ‚derer, die mich beliebt machen‘ (מאהבי) — diese Wunden haben mir bewirkt, ‚dass ich von meinem himmlischen Vater geliebt werde‘ (ליאהב לאבי שבשמים). Schimeon ben Eleazar (um 200) erklärte den gesetzlichen Ausdruck für Mischgewebe (שעטנז) davon, dass derjenige, der es trägt, „verkehrt sei“ (נלזז) und „seinen Vater im Himmel“ von sich „abkehre“ (מליז).² Von dem Joseph der heiligen Geschichte heisst es in einer aram. Haggada zum Wochenfest³: אפיה למרתיה ולביה לאבוהי דשמא „sein Gesicht war auf seine Herrin gerichtet, aber sein Herz auf seinen himmlischen Vater“.

Das Aufkommen der Gottesbezeichnung „unser Vater im Himmel“ als eines volkstümlichen Ersatzes für den nicht mehr benützten Gottesnamen ist ein wichtiger Beweis dafür, dass die Anschauung einer erheblichen Einschränkung bedarf, aus welcher heraus H. H. Wendt⁴ sagt: „In dem späteren Judentum bis auf die Zeit Jesu hatte nun eine Entwicklung der Gottesanschauung nicht etwa in der Richtung stattgefunden, dass die massgebende Bedeutung der Gnade und Treue für das Wesen und Verhalten Gottes stärker betont worden wäre und demgemäss auch eine grössere Neigung zur Anwendung des Vaternamens auf Gott hervorgetreten wäre.“ Aber eine „grössere Neigung zur Anwendung des Vaternamens“ seitens der Juden ist eine historische Tatsache, und Jesus hat diese Bezeichnung Gottes dem Volksgebrauche seiner Zeit entnommen. Man darf sich das Judentum, zumal in der Zeit Jesu, doch nicht nach dem Schema des späteren

¹ So nach Vaj.R. 32.

² Kil. IX 8, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. II 433.

³ Machzor Vitry 342.

⁴ Die Lehre Jesu II 144.

Rabbinismus vorstellen, am wenigsten dann, wenn man in diesem die Auswüchse zur Regel macht und alle Spuren einer echten Religiosität, die er aufweist, übersieht oder vertilgt.¹

Auch das ist nach den oben mitgeteilten Beispielen nicht richtig, dass erst die neutestamentliche Offenbarung eine Beziehung des Individuums zu Gott hergestellt habe. Allerdings wusste der einzelne Israelit, dass er nur als Glied seines Volkes Anspruch und Aussicht auf Gottes Hilfe und Teilnahme habe. Aber das Alte Testament zeigt reichliche Spuren der Überzeugung, dass Gottes Vorsehung nicht nur dem Volksganzen, sondern auch jedem einzelnen Volksgliede gelte. Es ist somit nichts Neues gewesen, wenn das Vaterverhältnis Gottes innerhalb des Judentums auch auf den Einzelnen bezogen wurde.

2) Der Sprachgebrauch Jesu.

a) mein, euer himmlischer Vater.

Die volkstümliche Gottesbezeichnung ὁ πατήρ ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος), welche nie ohne ein hinzugefügtes Pronomen (μου,² ἡμῶν, ὑμῶν) auftritt, erscheint bei Matthäus 20mal im Munde Jesu, bei Markus nur einmal (11, 25), bei Lukas niemals, obwohl er 11, 13 durch ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ verrät, dass er sie kennt. Dasselbe Motiv, welches Lukas veranlasste, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν in ἡ β. τοῦ θεοῦ zu verwandeln, wird auch hier wirksam gewesen sein. Ein spezifisch jüdischer und nicht biblischer Sprachgebrauch sollte vermieden werden. Die jüdische Sorge, den „Vater“ durch den Beisatz „im Himmel“ als Gott stets kenntlich zu machen, konnte dem Hellenisten überflüssig erscheinen.

Die Betrachtung Gottes als Vater der Israeliten war auch Jesu nicht völlig fremd. Mt. 15, 26 (Mk. 7, 27) vergleicht er in einem Bilde die Israeliten mit „Kindern“ (τέκνα), die Heiden mit „Hündchen“ (κυνάρια), die zwar auch dem Haushalte angehören, aber nicht auf Kosten der Kinder ernährt werden dürfen.³ Aber nicht diese Betrachtungsweise ist bei seiner Bezeichnung Gottes

¹ Zu einer gerechteren Würdigung des religiösen Besitzes der jüdischen Gemeinde des zweiten Tempels habe ich auch mahnen wollen in „Das Alte Testament ein Wort Gottes“, Leipzig 1896.

² Nur zufällig fehlt σου hier, während ὁ πατήρ σου Mt. 6, 18 vorkommt.

³ In etwas anderer Weise werden Mt. 8, 12 die Israeliten als „Söhne der Gottesherrschaft“ (υἱοὶ τῆς βασιλείας) von den Fremden unterschieden, vgl. S. 94.

als Vater das bestimmende. Vielmehr ist ihm Gott entweder der himmlische Vater seiner Jünger nach Mt. 5, 16. 45. 48; 6, 1. 9. 14 (Mk. 11, 25). 26. 32; 7, 11; 18, 14; 23, 9, oder sein eigener himmlischer Vater nach Mt. 7, 21; 10, 32f.; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 10. 19. 35. Er bezeichnet damit die eigentümliche persönliche Verbindung, in welcher Gott erstlich zu ihm (Jesu) selbst, dann aber auch zu den Seinen steht, welche, als durch die Botschaft von der Gottesherrschaft gewonnen, Mt. 13, 38 „Söhne der Gottesherrschaft“ genannt werden können. Dabei zieht Jesus zwischen sich und den Jüngern eine scharfe Gränze, wenn er das übliche jüdische „unser Vater im Himmel“ selbst geflissentlich vermeidet, es aber nach Mt. 6, 9 seinen Jüngern vorschreibt. Auch hier ist zu sehen, dass nicht erst die Verehrung Späterer ihm ein besonderes, auf andere unübertragbares Verhältnis zu Gott zuschrieb.

Weiteres über Jesu Sohnesstellung s. Wichtige Begriffe X.

b) mein, euer Vater.

Nach jüdischem Sprachgebrauch ist es nicht üblich, in gewöhnlicher Rede Gott schlechtweg Vater zu nennen, ohne ihn als den himmlischen näher zu bezeichnen. Nur in Gebeten ist man anders verfahren. Die fünfte und sechste Bitte des um 110 n. Chr. formulierten Achtzehngebets erflehen Erwirkung der Busse und Vergebung der Sünden von dem Gott, welchen Israel zuerst אָבִינוּ „unser Vater“, und dann auch מֶלְכֵנוּ „unser König“ nennen darf. Die Bitten beginnen: הַשִּׁיבֵנוּ אָבִינוּ לְתוֹרָתְךָ „führe uns zurück, unser Vater, zu deinem Gesetz!“ und: כִּלָּה לָנוּ אָבִינוּ כִּי הִטָּאֵנוּ „verzeih uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt“. So heisst es auch in einem Gebete Tob. 13, 4 Vat.: θεὸς αὐτὸς πατὴρ ἡμῶν εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας (nicht hebr. und aram.). Akiba (um 120) erwirkte einmal Regen durch ein kurzes Gebet, welches mit אָבִינוּ מֶלְכֵנוּ „unser Vater und König“ anhub.¹ In Gebeten schloss man sich offenbar an die biblische Ausdrucksweise an und hatte auch kein Missverständnis zu befürchten.

Wie vorsichtig man sonst in bezug auf die Anwendung des Vaternamens für Gott war, sieht man aus den Targumen. Zwar sagen Trg. Jer. II Ex. 15, 2 die Säuglinge ihren Vätern gegenüber von Gott: דִּין הוּא אָבִינוּ „dieser ist unser Vater!“² Da

¹ b. Taan. 25^b, Bacher, Ag. d. Tann. I 330.

² Jer. I Lev. 22, 28 ist das im Munde Gottes sinnlose אָבִינוּ nach j. Meg. 75^c in אֲנִי zu korrigieren.

war die nähere Bezeichnung durch **בְּשֵׁמִיָּא** unangebracht. Auch wenn Gott Dt. 32, 6 sich selbst Israels Vater nennt, übersetzt das Onkelostargum **אָבִיךָ** wörtlich **אָבוֹךְ**, nur Targ. jer. II macht **אָבוֹכוֹן דְּבְשֵׁמִיָּא** daraus. Wenn aber Israel Gott als seinen Vater bezeichnet, wagt der Targumist eine wörtliche Wiedergabe nicht.¹ Jes. 63, 16; 64, 7 setzt er für **אָבִינוּ** den ganzen Satz: **דִּרְחֲמֶךָ עֲלֵנָּא** „du, dessen Barmherzigkeit über uns gross ist wie die eines Vaters über Söhne“, und Jerem. 3, 4. 19 verwandelt er **אָבִי** in **רְבוֹנִי** „mein Herr“, obwohl es ihm unbedenklich schien, das **אָבִי** des Götzendieners 2, 27 mit **אָבוֹנָא** „unser Vater“ wiederzugeben.

Jesus hat, wie es scheint, im Gebete Gott niemals mit „mein Vater im Himmel“, sondern nur mit „mein Vater“ angeredet. Es ist gleichgiltig, ob griechisch das blossе **πάτερ** gesetzt wird, wie Mt. 11, 25 (Lk. 10, 21), Lk. 22, 42; 23, 34. 46, oder **ὁ πατήρ**, so Mt. 11, 26 (Lk. 10, 21), Mk. 14, 36, oder **πάτερ μου**, so Mt. 26, 39. 42. Denn in jedem Falle ist gemäss Mk. 14, 36 (vgl. Röm. 8, 15, Gal. 4, 6) **ἄββᾶ** (**אָבָא**) dafür vorauszusetzen. Dies ist zwar nur determinierte Form und heisst also eigentlich „der Vater“; aber diese Form ist unter Aussergebrauchstellung der Form mit Pronominalsuffix (**אָבִי** noch Dan. 5, 13)² stets für „mein Vater“ angewandt worden, wie man auch für „meine Mutter“ nur **אָמָא** „die Mutter“ gesagt hat.³ Selbst in das Hebräische der Mischna⁴ ist diese aramäische Redeweise eingedrungen. Dort sieht man auch, dass auch im Namen mehrerer Kinder **אָבָא** gesagt werden konnte, welches dadurch den Wert von „unser Vater“ gewann. Es wäre deshalb nicht unmöglich, das **πάτερ** des Herrengebets nach Lk. 11, 2 auf **אָבָא** zurückzuführen, obwohl im Gebete das feierlichere **אָבוֹנָא**, galil. **אָבוֹנִין** „unser Vater“ grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Die Anrede an Gott mit **אָבָא**, **אָבוֹנָא** war bei Jesus etwas anderes als das durch **מֶלְכֵנוּ** sogleich näher bestimmte **אָבִינוּ** des Achtzehngebets und Akiba's. Der Sprachgebrauch der Familie ist auf Gott übertragen, es ist die Rede des Kindes zum Vater.

¹ Doch ist Mal. 2, 10 das suffixlose **אָב** mit **אָבָא** wiedergegeben.

² **אָבִי** findet sich auch einmal Trg. Est. II 1, 1 nach MS. Orient. 2375 des Brit. Mus.

³ S. meine Gramm. des jüd. pal. Aram. 157 f.

⁴ z. B. Keth. II 6, XIII 5, Ned. II 1. S. A. Geiger, Lehrbuch zur Sprache des Mischnah 50.

⁵ Bab. b. IX 3, Schebu. VII 7.

Jesus redet auch von Gott mit δ πατήρ μου nach Mt. 11, 27 (Lk. 10, 22); 20, 23; 25, 34; 26, 29. 53. Der Vater des Menschensohnes wird von ihm Mt. 16, 27 (Mk. 8, 38) als δ πατήρ αὐτοῦ (also aram. אביו) bezeichnet. Der Vater der Jünger ist δ πατήρ ὑμῶν (אבותי) Mt. 6, 8; 10, 20. 29, δ πατήρ αὐτῶν (אבותיהם) Mt. 13, 43, δ πατήρ σου (אביך) Mt. 6, 4. 6. 18. Es muss zugegeben werden, dass für die einzelne Stelle keine Sicherheit besteht, dass Jesus grade hier die Vaterbezeichnung ohne Zusatz gebraucht habe. Es wäre möglich, dass jedes δ πατήρ μου, σου, ὑμῶν, welches nicht Anrede an Gott ist, den Zusatz δ ἐν οὐρανοῖς erhalten müsste. Dies allein würde dem Gebrauche in der rabbinischen Litteratur entsprechen. Indes möglich bleibt das Bestehen einer zutreffenden Überlieferung darüber, dass Jesus sich an den jüdischen Sprachgebrauch hierin nicht streng gebunden hat und in der That zuweilen nur von seinem und der Seinen „Vater“ geredet. Dadurch erschiene dann auch die konsequente Streichung des Zusatzes bei Lukas einigermaßen historisch gerechtfertigt.

c) der Vater.

Einer besonderen Berücksichtigung bedürfen die Stellen, an welchen ausserhalb der Anrede blosses δ πατήρ ohne Hinzufügung eines Pronomens erscheint.

Lk. 9, 26 ist nach Mt. 16, 27 (Mk. 8, 38) zu korrigieren. Jesus hat sicherlich nicht gesagt, dass der Menschensohn kommen werde ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων, sondern ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἁγίων ἀγγέλων. Ausserdem fehlt bei Lukas αὐτοῦ bei τοῦ πατρὸς wohl nur aus stilistischen Gründen, weil es vorher schon stand.

In dem Herrenworte Apg. 1, 7 müsste δ πατήρ in Jesu Munde auf אבא zurückgeführt werden, was eben sowohl δ πατήρ μου heissen könnte. Jesus hätte dann gesagt: „Nicht eure Sache ist es zu wissen Zeiten oder Termine, welche mein Vater in der ihm eigenen Macht bestimmt hat“. Indes kann es sich hier auch um eine Redeweise handeln, welche lediglich dem Schriftsteller in die Feder floss, weil sie ihm geläufig war.

Dann bleiben nur die Stellen übrig, an welchen δ πατήρ und δ υἱός sich gegenseitig bedingen, in denen also das Pronomen nicht ergänzt werden kann, nämlich Mt. 11, 27 (Lk. 10, 22), Mt. 24, 36 (Mk. 13, 32) und Mt. 28, 19. Von diesen Stellen lässt sich die erste im Munde Jesu rechtfertigen. Wenn Jesus bezeugt, dass ihm von „seinem Vater“ alles überliefert sei, und er hin-

zufügt, dass nur „der Sohn“ und „der Vater“ einander kennen, so lässt sich dies verstehen als ein Hinweis auf einen Sachverhalt, der bei Vater und Sohn stets gelten wird und darum auch bei Jesu und seinem Vater Anwendung findet. Dann wäre $\delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ und $\delta\ \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ nicht als theologischer Terminus gemeint, und אב wie אב sind nicht befremdlich. S. auch unter Nr. X.

Anders steht es Mt. 24, 36 (Mk. 13, 32), wo die Engel und „der Sohn“ etwas nicht wissen, was nur „der Vater“ weiss. Hier ist $\delta\ \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ und $\delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ nicht durch eine Vergleichung veranlasst, sondern fertiger Terminus und somit Beeinflussung des Textes durch die Redeweise der Kirche anzunehmen. Wollte man $\text{o}\ddot{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\ \text{o}\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\text{o}\iota$ — $\text{o}\ddot{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\ \delta\ \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ als nachträgliche Verdeutlichung des vorangehenden $\text{o}\ddot{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ ausscheiden, so könnte für das allein übrig bleibende $\delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho = \text{אב}$ ebenso wie in der Sachparallele Apg. 1, 7 in Jesu Mund gesetzt werden $\delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho\ \mu\omicron\upsilon$. Wahrscheinlicher ist indes, dass es ursprünglich hiess: „nicht einmal die Engel wissen es“, und dass der Schluss: „auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater allein“ als Zusatz zu betrachten ist.

Eine ähnliche Erweiterung eines ursprünglich kürzeren Wortlauts wird auch vorliegen bei dem Taufbefehl von Mt. 28, 19, von welchem in einem spätereren Bande besonders geredet werden soll.

VII. Andere Gottesbezeichnungen.

1) Gott ($\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$).

Bei allen drei Synoptikern erscheint $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ im Munde Jesu. Dies muss als auffallend erscheinen, wenn man damit den Sprachgebrauch der Mischna vergleicht. Der Traktat, welcher am meisten Gelegenheit zur Anwendung von Gottesbezeichnungen bot, Pirke Aboth, enthält 8 mal die Bezeichnung שמים „Himmel“, 5 mal המקום „der Ort“, 3 mal הקדוש ברוך הוא „der Heilige, gebenedeit sei er“, je einmal אביון ששמים „himmlischer Vater“, השם „der Name“ und השכינה „das Wohnen“. Dagegen findet sich אלהים wie יהוה nur in Bibelcitaten, das letztere auch in einer Gebetsformel. Traktat Berachoth hat 2 mal שמים , einmal המקום ; השם und יהוה nur in Gebeten und Citaten, ebenso Trakt. Joma je einmal המקום , הקדוש ברוך הוא , ששמים ; השם in Gebeten, יהוה in Bibelcitaten, niemals אלהים . Oft wird die Gottesbezeichnung

durch umschreibende Wendungen völlig umgangen, oder einfach weggelassen. Bei Citierung von Gen. 1, 27 hätte man **בְּצֶלֶם אֱלֹהִים** „im Bilde Gottes“ geschrieben, ohne Citat wird Ab. III 15 nur **בְּצֶלֶם** gesagt und erwartet, dass der Leser wisse, dass das Bild Gottes gemeint ist. **חֲבִיבֵי יִשְׂרָאֵל** „geliebt sind die Israeliten“, sagt Akiba Ab. III 14, er meint „geliebt von Gott“. Ber. IX 2 erscheint die Gebetsformel **יְהִי רָצוֹן** „es sei wohlgefällig“, aber ohne die notwendige Hinzufügung „vor Gott“, und Jom. I 5 wird der Hohepriester zu genauer Erfüllung seiner Obliegenheiten im Tempel beschworen „bei dem, welcher seinen Namen in diesem Hause wohnen lässt“.

Dass dies Verfahren der Mischna keine Neuerung war, sieht man daraus, dass das Esterbuch, nicht — wie zuweilen angenommen wird — in Folge profaner Gesinnung des Verfassers, sondern in Folge religiöser Scheu, gar keine Gottesbezeichnung enthält, und dass das erste Makkabäerbuch trotz häufiger Erwähnung religiöser Momente nur 9 mal **שָׁמַיִם** „Himmel“ als Gottesbezeichnung verwandt hat, von „Gott“ aber niemals redet. Das aramäische Danielbuch (Dan. Kap. 2—7) vermied wenigstens **יְהוָה** und bezeichnete den wahren Gott durch **אֱלֹהֵי שָׁמַיָא** „Gott des Himmels“ (wofür 4, 34 **מֶלֶךְ שָׁמַיָא**, 5, 25 **מָרָא שָׁמַיָא**) und **אֱלֹהָא** **עֲלִיָא**, bez. **עֲלִיָא** „der höchste Gott“ bez. „der Höchste“, seltener durch **אֱלֹהָא חַיָּא** „der lebendige Gott“ (6, 27), **חֵי עֲלָמָא** „der ewig Lebende“ (4, 31). Das blosse **אֱלֹהָא** (= **הָאֱלֹהִים**) steht nur 2, 20 und 5, 26.

Nicht immer ist man in Schriftwerken so konsequent verfahren. Aber man hatte die Möglichkeit, einer etwaigen Profanation der Gottesnamen dadurch vorzubeugen, dass man sie nur andeutete. Die Handschriften enthalten für **יְהוָה** zwei-, drei- und vierfaches Jod, aber auch Abänderungen wie **יְדוּד** und **יְקוֹק**, für das statt dessen gesprochene **הַשֵּׁם** nur **ה'** oder **ד'**, für **אֱלֹהִים** — **אֱלֵהִים**, für **אֱלֹהֵי** — **אֱלֵהֵי**. Es hat deshalb nicht viel zu sagen, wenn Apokryphen und Pseudepigraphen sich der biblischen Gottesnamen bedienen. Am wenigsten ist von daher auf den wirklichen Gebrauch des Volkes zu schliessen. Nur vom Tetragramm ist nachweisbar, dass es — wahrscheinlich infolge des Einflusses ägyptischer religiöser Sitte — thatsächlich aus dem gewöhnlichen Gebrauche des Volkes verschwunden war. Wir dürfen aber annehmen, dass es mit den anderen eigentlichen Gottesnamen nicht sehr anders stand und dass sie ausserhalb von Gebeten und Benediktionen wenig angewandt wurden. Jesus

selbst deutet an,¹ dass es Sitte war, beim Eide nicht Gott, sondern den Himmel, Jerusalem, den Tempel, den Altar, das Opfer, das eigene Haupt zu nennen, ist aber nicht der Meinung, dass man, wenn einmal geschworen werden müsse, auch Gott zu nennen habe, sondern, dass man lieber überhaupt nicht schwören solle. Auch er scheint die Nichtaussprache des Gottesnamens zu billigen, und hat sie jedenfalls dadurch bethätigt, dass er das Tetragramm vermied und die Ersatzbezeichnung „himmlischer Vater“ mit Vorliebe anwandte.

Unter diesen Umständen muss bezweifelt werden, dass die Evangelien, welche Jesus öfters $\delta \theta ε ο ς$ sagen lassen, damit die ursprüngliche Form der Rede Jesu wiedergeben. Es liegt nahe, dass sie Redeweisen beseitigten, welche dem Griechen und Hellenisten nicht verständlich gewesen wären.

Natürlich kann nicht allenthalben „Vater im Himmel“ für „Gott“ eingesetzt werden. Wenn z. B. Mt. 19, 6 (Mk. 10, 9) $\delta \theta ε ο ς$ neben $\alpha \nu \theta \rho \omega \pi ο ς$, Mt. 6, 24 (Lk. 16, 13) $\theta ε ο ς$ gegenüber $\mu α μ ω ν \alpha \varsigma$ genannt wird, musste, wenn $\aleph \eta \lambda \eta$ „Gott“ vermieden werden sollte, etwa $\aleph \eta \psi$ „der Name“² oder $\aleph \eta \psi$ „der Himmel“³ dafür eintreten. In anderen Fällen wird der Gottesname weggelassen werden können. Wenn Jesu Mt. 26, 61 Schuld gegeben wird, er habe gesagt: „Ich kann ‚den Tempel Gottes‘ ($\tau \omicron \nu \nu α \omicron \nu \tau \omicron \upsilon \theta ε ο \upsilon$) zerstören“, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass er vielmehr nach Mk. 14, 58 von „diesem Tempel“ ($\tau \omicron \nu \nu α \omicron \nu \tau \omicron \upsilon \tau \omicron \nu$), oder nach Mt. 27, 40 (Mk. 15, 29) nur von „dem Tempel“ ($\tau \omicron \nu \nu α \omicron \nu$) redete. Mk. 12, 25 sagt Jesus, dass die Auferstandenen sein werden wie „Engel im Himmel“ ($\alpha \gamma \gamma ε λ ο ι \epsilon \nu \tau ο ι ς ο \upsilon ρ α ν ο ι ς$). Das wäre aramäisch $\aleph \eta \psi \aleph \eta \psi$ und ist sicherlich ursprünglicher als die Fassung des Matthäus (22, 30): $\alpha \gamma \gamma ε λ ο ι \theta ε ο \upsilon \epsilon \nu \tau \omicron \nu ο \upsilon ρ α ν \omega$, und vollends die Erweiterung des Lukas (20, 36): $\iota ς \alpha \gamma \gamma ε λ ο ι \kappa α ι υ ι ο ι \theta ε ο \upsilon$. — Lk. 12, 8. 9; 15, 10 wird behufs Vermeidung der Redensart „vor Gott“ gesagt „vor den Engeln Gottes“ ($\epsilon \mu \pi ρ ο σ \theta ε ν — \epsilon \nu \omega \pi ι ο ν — \tau \omega \nu \alpha \gamma \gamma ε λ \omega \nu \tau \omicron \upsilon \theta ε ο \upsilon$). Da ist $\tau \omicron \upsilon \theta ε ο \upsilon$ sicherlich zu streichen, denn es vereitelt teilweise den Zweck der Redensart. Dass Mt. 10, 32. 33 in der Parallele zu Lk. 12, 8. 9 sich $\epsilon \mu \pi ρ ο σ \theta ε ν \tau \omicron \upsilon \pi α τ ρ \omicron ς \mu ο υ \tau \omicron \upsilon \epsilon \nu ο \upsilon ρ α ν ο ι ς$ findet, zeigt, wie auf andere Weise derselbe Zweck erreicht werden konnte. S. auch unter 5).

¹ Mt. 5, 34 f.; 23, 16—22.

² Vgl. S. 149 f.

³ Vgl. Wichtige Begr. VIII 7.

Unbedenklich ist dagegen ὁ θεός in den Gebeten, welche Jesus Lk. 18, 11. 13 dem Pharisäer und dem Zöllner in den Mund legt, wenn auch — zumal bei dem Pharisäer — eine ausführlichere Anrede an Gott erwartet werden könnte. Nur darf ὁ θεός nicht mit Delitzsch und Resch auf אֱלֹהִים zurückgeführt werden, was eine sehr ungewöhnliche Form der Anrede wäre, sondern, wenn man bei dem Pharisäer hebräisches Gebet voraussetzt, auf אֱלֹהֵי „mein Gott“, wenn der Zöllner aramäisch betete, auf אֱלֵי. Dass Jesus selbst am Kreuze aramäisch betend אֵלֵי sagte,¹ war aber dadurch veranlasst, dass er sein Gebet in ein Psalmwort fasste. Die ihm eigene Gebetsanrede an Gott war אָבִי „Vater“.²

2) Der Höchste (ὕψιστος).

Die Gottesbezeichnungen אֱלֵי und אֱלֵיךְ erscheinen zuerst im Munde von Nichtisraeliten, Gen. 14, 18ff. von Melchisedek, Num. 24, 16 von Bileam gebraucht. Die Absicht des Schriftstellers, die von diesen Männern verehrte Gottheit als den wahren Gott zu bezeichnen, findet darin ihren Ausdruck. In den Psalmen wird אֱלֵי dann nicht selten von Israeliten in den Mund genommen,³ s. z. B. אֱלֵיךְ יְהוָה Ps. 47, 4, אֱלֹהִים אֱלֵיךְ Ps. 57, 3, אֱלֵיךְ Ps. 78, 35, אֱלֵיךְ Ps. 9, 3. Der Siracide hat אֱלֵיךְ 46, 5; 48, 20, während er in Zusammensetzungen das blosse אֱלֵי vorzieht, s. 41, 4. 8; 42, 2; 44, 20; 49, 4. אֱלֵיךְ und אֱלֵיךְ אֱלֵיךְ hat der aramäische Teil des Danielbuches, der in der Verbindung קְדִישׁ אֱלֵיךְ 7, 18. 22. 25. 27 auch das hebr. אֱלֵיךְ verwendet. Weiter findet sich die Gottesbezeichnung „Höchster“ Tob. 4, 11, Judith 13, 8 (ὁ θεὸς ὁ ὑψιστος), Ass. Mos. 10, 7, in allen Teilen des Henochbuches, s. Charles zu Hen. 99, 3, öfters in der Baruchapokalypse, s. Charles zu 17, 1, häufig im 4. Esrabuch. Das Onkelostargum setzt Gen. 14, 20, Num. 24, 16 אֱלֵיךְ für אֱלֵיךְ. In der rabbinischen Litteratur ist im Gegensatz dazu dieser Gottesname ausserordentlich selten. Nach b. Sot. 40^a hätte der Palästinenser Abbahu (um 300 n. Cbr.) einmal Gott als אֱלֵיךְ bezeichnet. Man hat deshalb Grund zu der Annahme, dass אֱלֵיךְ nicht dem eigentlichen Sprachgebrauch des Volkes angehörte, sondern der Sprache des religiösen Dichters und biblicistischen Schriftstellers.

¹ S. dazu oben S. 43.

² S. oben S. 157.

³ Vgl. T. K. Cheyne, The Origin and religious Content of the Psalter 83 f.

Holtzmann¹ sieht in dem Gottesnamen **עֲלִיּוֹן** ein Kennzeichen der „abstrakten Farblosigkeit des Gottesbegriffs der Epigonen“, nachdem schon mit dem Gottesnamen der nomistischen Zeit **אֱלֹהִים** das Judentum begonnen habe, den metaphysischen Gottesbegriff auf Kosten des religiösen Gehalts des prophetischen Gottesbildes zu betonen. Aber **אֱלֹהִים** ist gar nicht der Gottesname der sogen. nomistischen Zeit. Das priesterliche Gesetz lässt keinen Zweifel darüber, dass Gott als **יְהוָה** der Gott Israels und des Gesetzes sein will. Warum aber **עֲלִיּוֹן** oder **אֱלֹהִים** farbloser sein soll als das von den Juden nach Ex. 3, 14 verstandene Tetragramm, wäre doch schwer zu sagen. Es passt auch nicht in das gewollte System des Rückschritts, dass **עֲלִיּוֹן** zur Zeit Christi abgelöst wird von Gottesbezeichnungen wie der „Heilige“, „unser Vater im Himmel“, von denen das erste prophetischen Ursprungs ist, das zweite sogar einen Fortschritt über den prophetischen Sprachgebrauch hinaus bedeutet.

Nur einmal (Lk. 6, 35) wird **ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ** in den Mund Jesu gelegt in dem Ausdruck **υἱοὶ ὑψίστου**, wofür Mt. 5, 9 **υἱοὶ θεοῦ**, Mt. 5, 45 **υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς** gesetzt wird. Nach Mk. 5, 7 (Lk. 8, 28) hätte ein Besessener Jesus mit **υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου** angeredet. Bei Matthäus (8, 29) fehlt **τοῦ ὑψίστου**. Aber Lukas liebt den Gottesnamen **ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ**. Er sagt Ev. 1, 32 **υἱὸς ὑψίστου**, 1, 35 **δύναμις ὑψίστου**, 1, 76 **προφήτης ὑψίστου**, Apg. 7, 48 **ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ**, 16, 17 **δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου**. So wird auch **υἱοὶ ὑψίστου** Ev. 6, 35 seinem Stile angehören. Die Annahme liegt nahe, dass der Ausdruck **υἱοὶ ὑψίστου** von Ps. 82, 6 LXX, welches freilich im Zusammenhang einen ganz anderen Sinn hat und die Überhebung der so Bezeichneten andeutet, ihm dabei vorgeschwebt hat. Die ursprüngliche Fassung des Worts hat am ehesten Matthäus bewahrt in seinem **υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς**, aram. **בְּנֵי אֱבֹרָהּ דְּבִשְׁמַיָּא**.

3) Der Gebenedeite (**ὁ εὐλογητός**).

Mk. 14, 61 wird vom Hohenpriester gesagt **ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ**, während Mt. 26, 63 **ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ** setzt. In der That wäre die Fassung bei Markus, wenn einmal der Messias als Gottes Sohn bezeichnet werden sollte, im Munde des Hohenpriesters wahrscheinlicher als die des Matthäus. Indes ist „der Gepriesene“

¹ Lehrb. d. neutest. Theologie I 49.

in der jüdischen Litteratur in der Regel nur Zusatz¹ zu dem Gottesnamen „der Heilige“ in der Formel **הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא** „der Heilige, gebenedeit ist er“, aram. **קְדִישָׁא בְּרִיךְ הוּא**, worüber s. unten. Das blosse **הַמְבָרֵךְ** „der Gepriesene“ Ber. VII 3 ist eine Ausnahme. Doch kann selbst in Palmyra Gott genannt werden: **בְּרִיךְ שְׁמֵהּ לְעֻלְמָא** „der, dessen Name in Ewigkeit zu preisen ist“ de Vogüé 74. 76 (111 n. Chr.). 77, s. auch Hen. 77, 1 „der auf ewig Gepriesene“.

4) Die Kraft (*ἡ δύναμις*).

Einstimmig berichten die Synoptiker (Mt. 26, 64, Mk. 14, 62, Lk. 22, 69), dass Jesus vom Synhedrion verurteilt worden sei, weil er ankündigte, dass er sitzen werde „zur Rechten der Kraft“ (*ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως*). Lukas fügt im Interesse seines Lesers τοῦ θεοῦ zur Verdeutlichung bei, und verdunkelt dadurch wie auch in anderen Fällen (s. oben S. 161) die Bedeutung der Redensart. Hegesipp (bei Eusebius II 23) hat in einer Anspielung an dies Wort im Munde des Jakobus *ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως*, womit Apg. 8, 10 zu vergleichen, wo der Mager Simon genannt wird *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη*. Als „Gott“ hat man den Mager bezeichnet, und τοῦ θεοῦ ist samt *ἡ καλουμένη* von Lukas der Bezeichnung beigefügt. Das Eigenschaftswort „gross“ soll die „Kraft“ als die übermenschliche kennzeichnen, so wie „der grosse Heilige“ im Henochbuche (s. u.) der einzige dieser Art, nämlich Gott ist.

Dagegen ist der Kreuzesruf *ἡ δύναμις μου ἡ δύναμις μου* im Petrusevangelium wohl eher durch die Übersetzung des Aquila von Ps. 22, 2 (nach Eusebius, Demonstr. Evang. X 8 entweder *ἰσχυρέ μου* oder *ἰσχύς μου*) veranlasst. Der Sinn ist nicht, dass die eigene Kraft, sondern dass die Kraft, welche für Jesus Gott ist, ihn verlassen habe, vgl. die Anrede an Gott **יְיָ** „meine Stärke“ Ps. 59, 18, s. auch Ex. 15, 2, Ps. 46, 2; 81, 2. Es ist somit nicht nötig, mit A. Harnack² anzunehmen, dass der Verfasser am Ausdruck der Gottverlassenheit Anstoss genommen habe.

Auf einem Missverständnis könnte Mt. 14, 2 (Mk. 6, 14) beruhen, wonach „die Kräfte in Jesu wirken“ (*αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν*

¹ Als Zusatz hat auch Paulus *εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας* Röm. 1, 25; 9, 5; 2 Kor. 11, 31.

² A. Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus² 65.

ἐν αὐτῷ). Der Satz wird geheissen haben: גְּבוּרָתָא מִתְעַבְדָן בֵּיה „die Machtthaten werden durch ihn gethan“, vgl. Mt. 11, 21. 23.

Dafür dass ἡ δύναμις in jenem Herrenwort wirklich für „Gott“ steht und übrigens auf aram. גְּבוּרָתָא zurückzuführen ist, seien folgende Beispiele aus der jüdischen Litteratur genannt, welche auch zeigen, wie wenig dabei auf die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks Rücksicht genommen wird. Jischmael (um 100 n. Chr.) führt ein Gotteswort an mit der Formel: es wurde gesagt „vom Munde der Macht“ (מִפִּי הַגְּבוּרָה).¹ Aboth d. R. Nathan 37 erscheint der Ausdruck: es war (erschien) gut in seinen Augen und „in den Augen der Macht“ (בְּעֵינֵי הַגְּבוּרָה). Meir (um 160 n. Chr.) sagt b. Sot. 37^a von Benjamin, dass er wegen der Lage des Tempels in seinem Gebiet „Wirt der Macht“ (אוֹשְׁפִיזָן לַגְּבוּרָה) gewesen sei. In einem anonymen Ausspruche in Siphre² steht כּוֹחוֹ שֶׁל מַעְלָה „die obere Kraft“ für „Gott“. Vergleichen lässt sich auch Trg. Jes. 33, 21, wo für blosses יְהוָה gesetzt wird גְּבוּרָתָא וְיִי und Trg. Jes. 48, 13, wo גְּבוּרָתִי eintritt für יְמִי „meine (Gottes) Rechte“.

Als ein verwandter Ausdruck, welcher aber aus den Evangelien nicht zu belegen ist, sei aufgeführt: דַּעַת עֲלִיוְנָה „das obere Wissen“ (= Gott) Mechilta, Ausg. Friedm. 89^b, aram. דַּעְתָּא דְלַעִיל Jer. I Num. 27, 5, vgl. μόνω σοφῶ θεῷ Röm. 16, 27.

5) Der Heilige (ὁ ἅγιος).

Obwohl ἅγιος als Gottesbezeichnung im Neuen Testament nur 1 Petr. 1, 15 vorkommt, wo es durch ein alttestamentliches Citat veranlasst ist, erscheint es doch nicht überflüssig zu erwähnen, dass es eine Gottesbezeichnung הַקָּדֵשׁ „die Heiligkeit“ gegeben hat, s. z. B. Siphre Num. 112, Ausg. Friedm. 33^a.³ Dazu gehört das oft gebrauchte קְדָשָׁא בְּרִיךְ הוּא „die Heiligkeit, gebenedeit sei sie“, s. j. Makk. 31^d, j. Bab. mez. 12^a, Ber.R. 78, Trg. Jes. 50, 11, Trg. Est. II 5, 1, Kaddisch. Das hebräische Äquivalent ist auffallender Weise הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא „der Heilige, gebenedeit sei er“, s. z. B. Ab. III 1. 2; IV 22, welches in dem biblischen קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל (z. B. Jes. 10, 17; 49, 7) und קְדוֹשׁ Jes. 40, 25 sein Vorbild hat und auch im Henochbuch öfters vorkommt, s.

¹ Siphre Num. 112, Ausg. Friedm. 33^a. Denselben Ausdruck s. j. Sanh. 28^a.

² Siphre Dt. 319, Ausg. Friedm. 136^b.

³ Vgl. מִפִּי קְדָשָׁא „aus dem Munde der Heiligkeit“ Trg. Ech. 3, 38.

„der Heilige“ Hen. 1, 2; 93, 11; „der grosse Heilige“ 1, 3; 10, 1; 14, 1; 25, 3; 84, 1; 92, 2; 97, 6; 98, 6; 104, 9.

Es läge nahe anzunehmen, dass in dem Ausdrucke רוח קדשא „der heilige Geist“ das Wort קדשא gradezu Gottesbezeichnung wäre, sodass τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ es genauer wiedergäbe als τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Aber solche Ausdrücke wie רוח קדשך „dein heiliger Geist“ Ps. 51, 13, רוחא דקדשי „mein heiliger Geist“ Trg. Jes. 42, 1 wären dann unmöglich. Es muss aber betont werden, dass die Hinzufügung von קדשא keine andere Qualität des Geistes als seine Göttlichkeit bezeichnen soll. Sachlich ist somit „Geist Gottes“ und „heiliger Geist“ völlig dasselbe. Und zwar ist רוח קדשא, nicht רוח אלהא, der übliche jüdische Ausdruck, sodass im Munde Jesu Mt. 12, 28 ἐν πνεύματι θεοῦ zurückzuführen wäre auf ברוח קדשא, wenn man nicht nach Mt. 10, 20 die ausführlichere Ausdrucksweise ברוחה דאבא בשמיא „durch den Geist meines himmlischen Vaters“ dafür einsetzen will.

Die Targume haben das biblische רוח, wenn es nicht ausdrücklich als Geist Gottes bezeichnet war, entweder mit קדש oder mit נבואה verbunden, um kenntlich zu machen, an was für Geist zu denken sei, s. רוח קדשי (für רוחי) Jer. I Gen. 6, 3, Trg. Jes. 59, 21, Trg. Joel 3, 2, רוח נבואתיה (für רוחו) Onk. Num. 11, 29, רוח קדשא (für רוח) Onk. Gen. 45, 27 (Jer. I נבואה). In der jüdischen Litteratur ist es so unerhört, von „dem Geist“ (הרוח) zu reden, wenn Gottes Geist gemeint ist, dass man darunter vielmehr einen Dämon oder den Wind verstehen würde.¹ Wenn Lukas Ev. 3, 22 in der Taufgeschichte τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον bietet, während Mt. 3, 16 πνεῦμα θεοῦ, Mk. 1, 10 τὸ πνεῦμα steht, wäre nur das erstere als רוח הקדש in einem hebräischen Urevangelium wahrscheinlich, ganz unmöglich aber das von Resch in seine וירא את הרוח יורדת nach Markus aufgenommene הרוח.² וירא את הרוח יורדת, wie Resch 2, 8 übersetzt, könnte im besten Fall nur heissen: „Und er sah den Wind herabkommen in Taubengestalt“. Auch Mt. 4, 1 ist τὸ πνεῦμα nicht übertragbar. Das von Resch 2, 10 gebotene: אָז הובל ישוע המדברה ברוח wäre zu übersetzen: „Da wurde Jesus in die Wüste getragen durch den Wind“. In

¹ Es mag erwähnt werden, dass noch neuerdings ein Missionar den Spott der Juden herausforderte, als er in einer Ansprache schlechtweg den Ausdruck הרוח verwandte.

² Solche Übersetzungen hat Franz Delitzsch nicht vermeiden können, da er die Eigenart der synoptischen Texte mit allen ihren Varianten nachzubilden hatte, sie sind aber unerträglich in einem vermeintlichen hebräischen Original.

Jesu Mund passt somit nicht Mt. 12, 31 ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία, es müsste nach V. 32 τοῦ ἁγίου ergänzt werden. Ebenso ist Mt. 22, 43 ἐν πνεύματι aus Mk. 12, 36 zu ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ zu ergänzen.

6) Der Barmherzige.

Nur in ὁ ἐλεὼν θεός Röm. 9, 16 ist im Neuen Testament vertreten die Gottesbezeichnung „der Barmherzige“, vgl. 3 Makk. 5, 7 ὁ ἐλεήμων θεός. Schon der Siracide hat 50, 19 das blosse רַחוּם als Gottesname. Als Epitheton der Gottheit erscheint רַחֲמָנָא auf palmyrenischen Inschriften (de Vogüé 75. 77. 79), als selbständiger Gottesname öfters in der jüdischen Litteratur, z. B. j. Sabb. 3^b (Schimeon ben Jochaj um 140 n. Chr.). S. auch die Gebete רַחֲמָנָא עֲנֵינוּ und רַחֲמָנָא אֲדִכֵּר, Röm. Machzor, Tage vor Neujahr. Jedenfalls lag es sehr nahe, mit Lk. 6, 36 daran zu erinnern, dass die Kinder des himmlischen Vaters „barmherzig“ sein müssen, dem entsprechend, dass Gott „barmherzig“ (οἰκτίρων) ist. Ähnliche Mahnungen sind darum auch bei den Rabbinen öfters ausgesprochen worden, s. z. B. j. Meg. 75^c: כָּמָה דַּאָנן מְרַחֲמִין בְּשַׁמְיָא בְּן תְּהוּן רַחֲמֵינִי בְּאַרְעָא „so wie wir im Himmel uns erbarmen, so sollt ihr barmherzig sein auf Erden“, vgl. Jer. I Lev. 22, 18, wo der Vordersatz lautet: הִיבְמָא דַּאָבִינִי רַחֲמֵן בְּשַׁמְיָא „wie unser Vater barmherzig ist im Himmel“.

VIII. Vorsichtige Redeweisen von Gott.

1) Die Stimme.

Der evangelischen Erzählung, nicht den Worten Jesu gehört an der Ausdruck φωνή ἐκ τῶν οὐρανῶν Mt. 3, 17 (Mk. 1, 11; Lk. 3, 22 ἐξ οὐρανοῦ) und φωνή ἐκ τῆς νεφέλης Mt. 17, 5 (Mk. 9, 7, Lk. 9, 35). Dabei ist die Erwähnung des Himmels und der Wolke dadurch veranlasst, dass vom Himmel, bez. der Wolke unmittelbar vorher die Rede war. Apg. 10, 13. 15; 11, 7. 9 redet Lukas nur von einer „Stimme“ (φωνή), 7, 31 in biblicistischer Weise von einer „Stimme des Herrn“ (φωνή κυρίου). Nur Joh. 12, 28 und Offb. 10, 4. 8; 14, 13 ist die Herkunft der Stimme ἐκ τοῦ οὐρανοῦ im Zusammenhang unveranlasst.

Diese „Stimme“ wird vernommen, wenn Gott eingeführt werden soll als für das sinnliche Ohr hörbar redend. Offenbar

vermeidet man es so, Gott unmittelbar in der Welt reden zu lassen. Deshalb ist die „Stimme“ nicht als ein besonderes „Wesen“, eine mittlerische Hypostase, gemeint.

Es ist auch keineswegs an eine unvollkommene Form der Gottesoffenbarung gedacht. Nur die Redeweise ist eine vorsichtige. Sie will andeuten, dass der Vorgang ein wunderbarer ist und auf das Wesen des überweltlichen Gottes keinen unmittelbaren Schluss erlaubt.

Die Redeweise findet sich zum ersten Mal Dan. 4, 28: קל מן שמיא נפל „eine Stimme fiel vom Himmel“, s. auch Ap. Bar. 13, 1 „eine Stimme kam von der Höhe“ (syr. קלא אתא מן מרומא), vgl. 22, 1. Die spätere jüdische Litteratur setzt statt des blossen קל das ausführlichere ברת קלא, hebr. בת קול, das indes auch nur „Schall, Stimme“ heisst,¹ lässt aber in der Regel die Erwähnung des Himmels weg. Der übliche Ausdruck ist da נפקת ברת קלא, hebr. יצתה בת קול „eine Stimme ging aus“, ungewöhnlich נתנה בת קול „gegeben wurde eine Stimme vom Himmel“ b. Sanh. 11^a. Auch hier hat man die „Stimme“ ursprünglich nicht als eine Offenbarung niederen Grades gedacht,² soweit es sich dabei um die einzelne göttliche Kundgebung selbst handelt. Nur deshalb ist Begabung mit dem heiligen Geist in der Weise der alten Prophetie etwas Höheres,³ weil das Göttliche dabei in eine dauernde Beziehung zum Innenleben eines Menschen tritt und nicht nur von aussen und vorübergehend sich vernehmbar macht.

2) Schwur beim Himmel.

Der Schwur ἐν τῷ οὐρανῷ Mt. 5, 34; 23, 22 wird von Jesu als dem Schwure bei Gott gleichwertig angesehen. Er setzt dabei voraus, dass man absichtlich eine Gottesbezeichnung vermeidet, indem man die Thronstätte Gottes statt seiner nennt, nicht aber, dass „der Himmel“ selbst als Gottesbezeichnung gemeint werde. Jesus betont, dass auch ein solcher Schwur ein Schwur sei, der, wenn geschehen, gehalten werden müsse (23, 22),

¹ S. meinen Artikel „Bath Kol“ PRE II³ 443 f., wo ausgeführt ist, dass man zwei Arten der „Stimme“ unterschied, 1) eine wirklich unmittelbar von Gott wunderbar veranlasste, 2) ein zufällig gehörtes menschliches Wort, dem man die Bedeutung einer Gottesstimme beilegte.

² Unrichtiges wird darüber von mir gesagt in „Der Gottesname Adonaj“ 58 Anm. 1.

³ S. die Barajta b. Sot. 48^b, j. Sot. 24^b.

besser aber überhaupt zu vermeiden sei (5, 34). Gegen die Ausdrucksweise als solche hat Jesus nichts einzuwenden.

Als Beteuerung findet sich **השמים** Siphre Dt. 304, Ausg. Friedm. 147^a.¹ Nach Schebu. IV 13 gilt in der That Beschwörung „bei Himmel und Erde“ nicht als Beschwörung eines Zeugen, sodass Zeugnisverweigerung für ihn dann keine Schuld in sich schliesst. Über die Stellung des Judentums zum Schwören s. meine Schrift „Der Gottesname Adonaj“ 60ff. 68ff.

3) Lohn, Schätze im Himmel.

Von einem Lohne $\epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\beta\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma$ redet Jesus Mt. 5, 12 (Lk. 6, 23 $\epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \omicron\upsilon\beta\rho\alpha\nu\tilde{\omega}$), von Schätzen $\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\beta\rho\alpha\nu\tilde{\omega}$ Mt. 6, 20 (Lk. 12, 33 $\epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\beta\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma$); 19, 21 (Mk. 10, 21, Lk. 18, 22 $\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\beta\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma$). Hier steht „im Himmel“ für „bei Gott“, vgl. Mt. 6, 1: $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\alpha\tau\rho\iota\ \acute{\upsilon}\mu\tilde{\omega}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \epsilon\nu\ \omicron\upsilon\beta\rho\alpha\nu\omicron\iota\varsigma$, und Jesus will nur sagen, dass der Lohn für die geleistete Arbeit oder der Ersatz für das, was man hier weggegeben, von Gott schon jetzt in sofern bereit gelegt sei, als die „Gottesherrschaft“ bestimmt ist, für die Frommen zu kommen. An eine mystische Präexistenz von „Lohn“ oder „Schatz“ ist nicht gedacht. Vgl. oben S. 105ff.

Im Anschluss an Schriftworte wie Ps. 31, 20: **מָה רַב טוֹבָךְ** „wie gross ist deine Güte, die du denen, die dich fürchten, verwahrst“, und Spr. 2, 7: **יִצְפֵּן לְיֹשְׁרִים תּוֹשִׁיָּה** „er verwahrt den Rechtschaffenen Heil“,² redet Tobit 4, 14 von göttlicher Vergeltung für rechtzeitige Auszahlung von Arbeitslohn und 4, 9 von einem „schönen Vorrat“ ($\theta\acute{\epsilon}\mu\alpha\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$),³ den man sich durch Wohlthätigkeit für die Zeit der Not zurücklegt. „Wer Gerechtigkeit übt, legt ($\theta\eta\sigma\alpha\upsilon\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota$) für sich bei dem Herrn ‚Leben‘ zurück“ nach Sal. Ps. 9, 9. Die Baruchapokalypse (14, 12) sagt, dass die Frommen ohne Furcht diesen Aeon verlassen, weil sie bei Gott haben „einen Vorrat von Werken, in Schatzkammern verwahrt“ (syr. **חילא דעבדא דנשיר באוצרא**). S. auch 4 Esra 7, 77: „est tibi thesaurus operum repositus apud altissimum“ (syr. **אוצרא דעובדא דסים לות מרימא** — **איתהו לך**), vgl. 8, 33. Zu beachten ist dabei, dass der Schatz „bei Gott“ niedergelegt

¹ S. auch *E. Landau*, Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott (1888) 16.

² S. auch Trg. Jes. 33, 6: **לְדַחֲלִיא רִי אֹצֵר טוֹבִיָּה עֲתִיד** „den Gottesfürchtigen ist der Schatz seiner Güte bestimmt“.

³ Syr. **סימתא רבתא**, aram. **דרופתק טב**, wofür zu lesen **טב** ($\acute{\upsilon}\pi\sigma\theta\eta\gamma\eta$), hebr. **עושר ואוצרות כסף וזהב**.

ist, sodass auch hier zu sehen ist, wie das „im Himmel“ der Reden Jesu nur diesen Ausdruck ersetzt.

Aus der späteren jüdischen Litteratur gehört hierher der Ausdruck *סגל מצות ומעשים טובים* „Gebotserfüllungen und gute Werke zurücklegen“,¹ s. Ber.R. 9, Vaj.R. 4, Deb.R. 1. Nach Pea I 1 (anonym) giebt es fromme Leistungen, deren Zinsen in diesem Aeon genossen werden, während das „Kapital“ (*קָרָן*) für den künftigen Aeon stehen bleibt.² König Monobazos (um 10 n. Chr.) erwidert den Verwandten, welche seine Wohlthätigkeit tadeln³: „Meine Väter sammelten Schätze auf Erden, ich im Himmel; meine Väter sammelten Schätze, die keine Zinsen geben, ich solche, welche Zinsen geben; meine Väter sammelten an einen Ort, über den die (menschliche) Hand Gewalt hat, ich an einen Ort, über den die Hand keine Gewalt hat; sie sammelten Geld, ich Seelen, sie für andere, ich für mich, sie für diesen Aeon, ich für den künftigen Aeon“. An allen diesen Stellen ist nur gedacht an eine Art von Rechnungsführung bei Gott. Die von ihm vermerkten guten Werke sind ebensoviel Anweisungen auf künftige Belohnung. Auch Trg. Jes. 24, 16, wird nicht, wie A. Meyer⁴ meint, von im Jenseits wirklich vorhandenen Dingen gemeint sein. Der Prophet sagt nach dem Targumisten: *רָא אֲנִי לְצִדִּיקִיָּא אֲתִתִּי לִי רָא פּוֹרְעָנוּת לְרָשָׁעִיָּא אֲתִתִּי לִי* „das Geheimnis einer Belohnung für die Gerechten erschien mir, das Geheimnis einer Bestrafung für die Gottlosen wurde mir offenbar“. Das heisst: der Prophet erfuhr, was Gerechte und Gottlose für Lohn und Strafe zu erwarten haben.

Dagegen könnte eine himmlische Präexistenz des Lohnes vorausgesetzt sein Schem.R. 45, wonach Gott dem Mose „alle Schatzkammern der Belohnung“ (*כָּל אוֹצְרוֹת שֶׁל מִתֵּן שָׂכָר*) zeigte, welche den Frommen bereitet sind, und Schir.R. 7, 14, Deb.R. 7, wo Abba bar Kahana (um 300)⁵ Gott den Juden zurufen lässt: „Ihr be-

¹ S. die Definition von *סגל* Pes. Rabb. 43^a: „Ihrem Besitzer ist es nicht angenehm sie anzurühren; ist er aus Not gezwungen davon zu nehmen, so ist er geschäftig, alles Weggenommene wieder zu ergänzen“. Danach ist *סגל* ein „eisernes Kapital“.

² Zum Lohnbegriff nach rabbinischer Lehre s. *F. Weber*, Jüdische Theologie² (1897) 279 ff. 302 ff. Dass es auch da Stimmen giebt, welche die strenge Fassung des Lohnbegriffes mildern, wird anderwärts dargethan werden.

³ j. Pea 15^b, b. Bab. b. 11^a.

⁴ Jesu Muttersprache 83.

⁵ Vgl. *Bacher*, Agada d. pal. Am. II 499 f.

wahret in Gesetzeserfüllungen und guten Werken, und ich bewahre für euch in Schatzkammern, welche übervoll sind von allen Gütern der Welt“.¹ Hierher gehört auch Targ. Jer. II Num. 23, 33: מְבִיכֹן צְדִיקָא מָה אֲגִר טָב מִתֵּקֶן לְכוֹן גַּבִּי אֲבוּכוֹן דְּבִשְׂמִיָּא לְעֶלְמָא דְּאַתִּי „Heil euch, ihr Gerechten, was für ein herrlicher Lohn ist euch bereitet bei eurem himmlischen Vater für den künftigen Aeon!“ Doch bleibt auch hier eine andere Deutung möglich.

4) Angeschrieben im Himmel.

Die Namen der Jünger sind angeschrieben ἐν τοῖς οὐρανοῖς (ἐν τῷ οὐρανῷ) Lk. 10, 20, d. h. die Jünger sind als solche Gott bekannt und werden nicht vergessen. „Im Himmel“ steht für „bei Gott“. Gemeint ist das „Buch Gottes“ von Ex. 32, 32f. und das „Buch der Lebendigen“ von Ps. 69, 28, in welchem alle Frommen aufgezeichnet sind, vgl. Jes. 4, 3, Dan. 12, 1.² Davon redet auch Henoch 47, 3; 104, 1: „eure Namen stehen geschrieben vor der Herrlichkeit des Erhabenen“; 108, 3: „das Buch des Lebens und die Bücher der Heiligen“; Jubil. 30, 20: „er ist eingetragen in die himmlischen Tafeln als ein Freund und gerechter Mann“, vgl. 30, 22. Das Prophetentargum ergänzt Jes. 4, 3 im Sinne des auch von Jesus vorausgesetzten Verständnisses der Schriftaussagen — das „Leben“ (חַיִּים) des Textes zum „ewigen Leben“ (חַיִּי עֶלְמָא). Von einer Aufzeichnung für Leben und Tod hätte nach b. R. h. S. 16^b die Schule Schammaj's geredet³; aber Tos. Sanh. XIII 3 fehlen die hierfür entscheidenden Ausdrücke. Dagegen weiss Jochanan (um 260)⁴ von drei „Verzeichnissen“ (פִּינְקִסְיוֹת) für Gerechte, Gottlose und Mittelmässige, in welche zu Neujahr, wie es scheint, die Namen immer wieder neu eingetragen werden.

5) Vor den Engeln, vor Gott.

Über den Bussfertigen ist Freude ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ Lk. 15, 10 oder ἐν τῷ οὐρανῷ ebenda V. 7. Das soll sagen:

¹ Für den Ausdruck אוֹצַר זְכוּיִת „Schatz der Verdienste“ verweist Charles zu Bar. Ap. 14, 12 auf Sabb. 31^b. Er ist aber wohl durch Weber's Jüd. Theologie 279 irre geleitet worden.

² Dies Buch entspricht den Bürgerlisten der Völker und Städte auf Erden. Davon zu unterscheiden ist das Buch der guten und bösen Thaten, s. R. H. Charles zu Hen. 47, 3.

³ S. Bacher, Agada d. Tann. I 18 f.

⁴ j. R. h. S. 57^a, vgl. Bacher, Agada d. p. Am. I 331.

es wird Freude sein vor Gott, oder eigentlich: Gott wird sich freuen.

Der Menschensohn wird seine Bekenner bekennen, seine Verleugner verleugnen ἔμπροσθεν (ἐνώπιον) τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ nach Lk. 12, 8f. Das ist Mt. 10, 32f. richtig wiedergegeben mit ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. Gemeint ist nämlich ein Bekennen vor Gott, für den die Engel nur gesetzt sind, um seine Nennung zu vermeiden. Der jüdischen Litteratur ist diese Redeweise fremd. Es ist recht wahrscheinlich, dass sie auch im Munde Jesu nicht vorauszusetzen ist, und dass nur Lukas die Engel für einen ihm minder verständlich scheinenden Ausdruck eingesetzt hat. Es wird die Redensart „vor dem Himmel“ (jud. קדם שמיא, galil. קמי שמיא), an welche auch „im Himmel“ 15, 7 erinnert, vorgelegen haben. Nach dem pal. Talmud Kidd. 64^c ist קמי שמיא auch wirklich im Gebrauche gewesen.

Nach Lk. 12, 6 sind selbst Sperlinge nicht vergessen „vor Gott“ (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ), d. h. Gott vergisst sie nicht. Dabei ist ὁ θεός für die Sprache Jesu entweder in den „Himmel“ umzusetzen oder gemäss der Parallele Mt. 10, 29 in „euer himmlischer Vater“. Das erstere empfiehlt der an die Fassung des Gedankens bei Matthäus sich anschliessende Ausspruch: צפור יבדא מבלעדי שמיא לא יבדא „ein Vogel kommt nicht um ohne den Himmel“ j. Schebi. 38^d, vgl. Ber.R. 79. An die lukanische Fassung erinnert das Wort von Jischmael ben Elischa (um 110 n. Chr.)¹: „Es ist Freude vor ‚dem Orte‘ (יש שמחה לפני המקום), wenn die, welche ihn erzürnen, aus der Welt schwinden“. So heisst es auch Siphre Ausg. Friedm. 139^a: „Wenn ‚der Ort‘ (המקום) die Völker richtet, ist es Freude vor ihm (יש שמחה היא לפניו), aber, wenn er Israel richtet, ist es gleichsam Reue vor ihm (כבכול יש תהות לפניו)“. „Kein Vergessen giebt es vor dem Throne der Herrlichkeit“ nach einem Ausspruche von Schimeon ben Lakisch (um 250 n. Chr.)² Es wird j. Maas. sch. 56^d gefragt: „Giebt es denn Schlaf vor Gott?“ und Midr. Tehill. 121, 3 positiv beteuert: „Weder Schlafen noch Sitzen giebt es ‚droben‘“ (למעלה). Ab. V 2 wird gezeigt, wie Gott mit der Sintflut gewartet habe, „um zu zeigen, wie gross die Langmut sei ‚vor ihm‘“. Überall wird das Geschehen von Handlungen vor Gott bezeugt oder

¹ Siphre, Num. 117, Ausg. Friedm. 37^a, vgl. Bacher, Agada d. Tann. I 256.

² b. Ber. 32^b, vgl. Bacher, Agada d. pal. Am. I 397.

geleugnet, während es sich um Thätigkeiten handelt, welche Gott selbst entweder thut oder nicht thut.

Selbst das „Wollen“ möchte man von Gott nicht unmittelbar aussagen. Lk. 12, 32 heisst es wohl: εὐδόκησεν ὁ πατήρ ὑμῶν, aber Mt. 18, 14: οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς „es ist nicht Wille vor eurem himmlischen Vater“. Statt „es hat dir gefallen“ sagt Jesus zu Gott Mt. 11, 26 (Lk. 10, 21): οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου „es ist so Wohlgefallen gewesen vor dir“. Das sind keine alttestamentlichen Redeweisen. Die zuletzt genannte Redensart erinnert an die oft gebrauchte Gebetsformel יהי רצון מלפניך „es sei Wohlgefallen vor dir“, s. z. B. j. Ber. 7^d; aram. יְהִי רַעְיָה מִן קֳדָם Trg. Schir 7, 14; יהא רעיה מקמי קדשא ברך הוא „es sei Wohlgefallen vor der Heiligkeit, gebenedeit sei sie“ Koh.R. 3, 2.¹ Man vergleiche auch Onk. Gen. 28, 17: יְהִי רַעְיָה בֵּיה מִן קֳדָם „ein Ort, an welchem von vor Jhvh Wohlgefallen ist“, und Num. 14, 8: אִם רַעְיָה בָּנָא „wenn Wohlgefallen an uns ist vor Jhvh“.

Dem Ausdrücke von Mt. 18, 14 entspricht die targumische Redeweise: יְהִי רַעְיָה קֳדָם „es ist Wille vor Jhvh, zu“. Damit wird das hebr. תִּפְּץ יְהוָה „Jhvh wollte“ wiedergegeben Trg. Richt. 13, 23, 1 Sam. 2, 25 und Jes. 53, 10, wo es heisst: מִן קֳדָם יְהוָה. Unabhängig vom hebr. Texte steht es Ez. 1, 25. Das Alter der Redensart erhellt aus 1 Makk. 3, 60: ὡς δ' ἂν ᾗ θέλημα ἐν οὐρανῷ, syr. איך דאית צבינא קדם עמורא דשמיא „wie es der Wille ist vor dem Bewohner des Himmels“.

Damit, dass einem Könige göttliche Ehren erwiesen werden, hängt es zusammen, dass man in Ägypten nur „angesichts des Königs“ gesprochen hat, nicht „zu“ ihm.² Auch Est. 1, 16; 7, 9; 8, 3; Dan. 2, 9. 10. 11. 27. 36; 5, 17 redet man „vor“ (לפני, aram. קֳדָם) dem König. Dass man „vor“ Gott betet, wird in den jüngsten Büchern des Alten Testaments häufiger gesagt, als in den älteren. Konsequent redet man in den Targumen niemals „zu“, sondern stets „vor“ (קֳדָם) Gott, man lästert und erzürnt nicht „ihn“, sondern „vor“ ihm.³ So kann es nicht Wunder nehmen, dass man auch nicht sagt, sich „an“ Gott versündigen, sondern „vor“ Gott. Gen. 20, 9, wo es sich um Menschen handelt, haben für

¹ Nach Midrasch chamesch Megilloth, Ausg. Saloniki 1593, nicht in Ausg. Pesaro 1519 und Venedig 1545.

² A. Erman, Ägypten 109.

³ M. Ginsburger, Die Anthropomorphismen in den Targumim 22 f. 32 f. 41, G. Dalman, Der Gottesname Adonaj 57.

hebr. לִּפְנֵי הַטָּמֵא die LXX ἀμαρτάνειν εἰς, Onkelos לִּפְנֵי הַטָּמֵא, dagegen Ex. 32, 33, wo die Sünde sich gegen Gott richtet, LXX Al. ἀμαρτάνειν ἐνώπιον, Onkelos קִדְּמָה. Daniel beteuert Dan. 6, 23, dass er „vor“ dem Könige kein Verbrechen begangen habe. Nach j. Sanh. 28^b klagte König Ahab dem Amoräer Levi, der unvoretheilhaft über ihn lehrte: מָה חָטִית לָךְ וּמָה סִרְחִית קִדְּמָךְ „was habe ich an dir gesündigt und was habe ich übles vor dir gethan?“ Da wird zu einem Menschen ehrfurchtsvoll so geredet. Gott gegenüber heisst es selbstverständlich im Gebete יְיָ מִחֵי וּמָסִי: חָטִינוּ לְקִדְּמָךְ „wir haben vor dir gesündigt“. Es ist nicht dasselbe, wenn Ps. 51, 6 gesagt wird: לָךְ לְבַדְּךָ חָטָאתִי וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי; denn בְּעֵינֶיךָ gehört zu הָרַע, und es ist zu übersetzen: „An dir allein habe ich gefehlt, und, was in deinen Augen böse ist, habe ich gethan“. Der soeben besprochenen Ausdrucksweise folgt aber Lukas, wenn Ev. 15, 18. 21 der verlorene Sohn zum Vater sagt: „Ich habe gesündigt bis in den Himmel (εἰς τὸν οὐρανόν) und vor dir (ἐνώπιόν σου).“ Es wird dabei nicht daran gedacht sein, dass der Vater im Gleichnisse Gott vertritt, sondern der Sohn redet ehrfurchtsvoll, wie es ihm dem Vater gegenüber zukommt. Lukas wird dabei aus stilistischen Gründen mit den Präpositionen εἰς und ἐνώπιον gewechselt haben.

6) Im Himmel gebunden, gelöst.

Was die Jünger Jesu auf Erden binden, gilt auch „im Himmel“ (ἐν οὐρανῷ) als gebunden, was sie auf Erden lösen, ist auch „im Himmel“ gelöst, Mt. 18, 18. Dasselbe wird Mt. 16, 19 (mit ἐν τοῖς οὐρανοῖς) von Petrus ausgesagt. Dabei ist zweifellos, dass eigentlich die Jünger bez. Petrus und Gott einander gegenübergestellt werden sollen. Auch wenn Jesus sagt, dass er die Macht hat, „auf Erden“ (ἐπὶ τῆς γῆς) Sünden zu vergeben Mt. 9, 6 (Mk. 2, 10, Lk. 5, 24), ist die Meinung, dass er dies hier ebenso thue, wie es im Himmel von Gott geschieht.

Mit dem hier vorliegenden Gebrauch der Redeweise „im Himmel“ stimmt es nicht immer überein, wenn die Rabbinen von „dem oberen Gerichtshof“ (בֵּית דִּין שֶׁל מַעְלָן) reden, wie es j. Ber. 14^c, j. R. h. S. 58^b, j. Bikk. 64^c geschieht. Das ist zwar oft ebenfalls nur eine Redensart, durch welche die Nennung Gottes vermieden werden soll,² aber zuweilen wird doch dabei daran gedacht,

¹ Seder Rab Amram II 21^b.

² Vgl. z. B. Midr. Tehill. 57, 2, wo הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא die Stelle von בֵּית דִּין שֶׁל מַעְלָן j. Ber. 14^c vertritt.

dass Gott mit den Engeln einen wirklichen Gerichtshof bildet. Der von Holtzmann im Kommentar zu Mt. 16, 18f.¹ als bekannt bezeichnete Satz, das obere Synhedrium werde bestätigen, was das untere beschlossen hat, existiert aber in dieser Allgemeinheit nicht. Bestimmte Dinge wie die Kalenderordnung hat Gott in die Hände des obersten Gerichtes Israels gelegt und erscheint dann selbst dadurch gebunden.² Trg. Schir 8, 13 sagt Gott zur Gemeinde Israels: „Lass mich hören das Gesetz, die Stimme deiner Worte, wenn du sitzt freizusprechen und zu verurteilen, und ich werde beipflichten allem, was du thust“. Das will nicht sagen, dass Gott in allen Dingen seine Entscheidung der Entscheidung der Gemeinde Israels unterordne, nur die Auslegung und Anwendung des Gesetzes hat er in ihre Hand gelegt.

Nach Tanna Elijahu rabba 29³ hat ein auf Erden ausgesprochener Bann vor Gott sogar erhöhte Geltung. Es heisst da: „Für jeden, der ‚drunten‘ (מִלְמַתָּה) für einen Tag gebannt ist, wenn man ihn auch gelöst hat, giebt es „droben“ (מִלְמַעְלָה) keine Lösung vor sieben Tagen“. Hier entspricht „droben“ vollständig dem Ausdrücke bei Matthäus. Dagegen steht in dem Terminus מִגְדָּלֵי שָׁמַיִם „vom Himmel Gebannte“ b. Pes. 113^b der „Himmel“ gradezu für „Gott“.

Über die hier von den Rabbinen bezeugte Anerkennung irdischer Rechtsentscheidung durch Gott geht es hinaus, wenn die Meinung ausgesprochen wird, dass unter Umständen die göttliche Autorität sogar vor der des Frommen zurückweichen muss. Mit Anlehnung an Bibelstellen wie 2 Sam. 23, 3, Hiob 22, 28, Koh. 8, 4. 5 heisst es j. Taan. 67^a (vgl. b. Sabb. 63^a): „Der Heilige, gebenedeit sei er, macht seine Bestimmung ungiltig wegen der Bestimmung eines Frommen“; b. Mo. k. 16^b 4: „Ich (Gott) herrsche über den Menschen, wer herrscht über mich? Der Fromme — denn ich verordne und er macht ungiltig“, und j. Taan. 67^a: „Auch wenn ich (Gott) so sage, und du sagst anders, so gilt dein Wort, und mein Wort gilt nicht“.

Die Matthäus gebrauchten Ausdrücke δέειν und λύειν können nur auf aram. אָסֵר und שְׁרָא zurückgeführt werden. Das sind, wie z. B. j. Ber. 5^b zu sehen, die Schulausdrücke für die Entscheidung eines Gesetzesgelehrten, welcher etwas für „gebunden“

¹ S. auch *Holtzmann*, Lehrb. d. neutest. Theol. I 50.

² j. R. h. S. 57^b, Pesikt. 53^bf., vgl. j. Ber. 14^c.

³ Vgl. Jalk. Schimeoni I 745.

⁴ Vgl. *Bacher*, Ag. d. pal. Am. II 127.

(אָסִיר j. Ber. 6^c) d. h. „verboten“, oder „gelöst“ (שָׁרִי j. Sanh. 28^a) d. h. „erlaubt“ erklärt — natürlich nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern gemäss seiner Kenntnis der Rechtstradition. Danach wäre bei Jesu Wort daran zu denken, dass seine Jünger — auf Grund ihrer Kenntnis seines Lehrwortes — bindende Entscheidung treffen werden über das, was Angehörige der Gottesherrschaft thun dürfen und was nicht. Dagegen wird aber eingewandt werden müssen, 1) dass Matthäus das Herrenwort kaum so verstanden haben wird, da die Ausdrücke δέειν und λύειν doch in seinem Griechisch nicht „erlauben“ und „verbieten“ heissen, 2) dass der Zusammenhang wenigstens Mt. 18, 18 dafür spricht, dass an Ausschluss aus der Gemeinde gedacht ist. Will man nicht annehmen, dass Matthäus das Wort missverstanden hat und in einen ihm ursprünglich nicht eigenen Zusammenhang gestellt, so bleibt nur die Möglichkeit, dass die Ausdrücke „binden“ und „lösen“ zwar jener Redeweise der Schulsprache entnommen wurden, dass hier aber kein Nachdruck fällt auf „erlauben“ und „verbieten“ als solches, sondern nur darauf, dass das Wort dessen, welcher autoritativ „erlauben“ und „verbieten“ kann, überhaupt entscheidende Bedeutung hat. Der Zusammenhang sagt dann, in welcher Richtung das Wort wirksam gedacht wird.

Der Gedanke ist der gleiche, wie derjenige, welcher mit dem Bilde des Schlüsselverwalters verbunden wird. Jes. 22, 22 hat Sebna den Schlüssel des Hauses Davids auf der Schulter; wenn er öffnet, schliesst niemand, schliesst er, so öffnet niemand. Das bedeutet nicht, dass Sebna Thürhüter des Palastes ist, sondern er ist der Haushofmeister, welchem das gesamte königliche Hauswesen unterstellt ist.¹ Mit Anspielung an diese Stelle heisst es Offb. 3, 7f. von Christus, dass er den Schlüssel Davids hat und dass er als Inhaber dieses Schlüssels autoritativ öffnet und schliesst, sodass er infolge davon über Stellung und Bedeutung einer Gemeinde entscheiden kann, ohne dass irgend welche andere Macht es zu hindern vermöchte. In ähnlicher Weise denkt Siphre Dt. 311, Ausg. Friedm. 138^a, bei הַמְסִיר „der Schliessener“ 2 Kön. 24, 14 an den Gesetzeslehrer: „alle sitzen vor ihm und

¹ Auch in der alten Erzählung, wonach die Priester des dem Untergang geweihten Tempels die Schlüssel gen Himmel werfen, weil sie unwürdige Verwalter gewesen seien, ist nicht an das Auf- und Zuschliessen, sondern an die gesamte Verwaltung des Heiligtums gedacht. S. Bar. Ap. 10, 18, Rest der Worte Baruch's 4, 3 f., b. Taan. 29^a, j. Schek. 50^a, Vaj.R. 19.

lernen von ihm, hat er geöffnet, so schliesst niemand“, — d. h. sein Lehrwort hat unbestreitbare Giltigkeit. So hat auch Petrus Mt. 16, 19 die Schlüssel der Himmelsherrschaft und ist als Schlüsselverwalter bevollmächtigter Hausvogt Gottes auf Erden. Da es sich dabei um die Gemeinde Jesu handelt, in welcher Petrus dies Amt verwalten wird, und keinerlei Einschränkung auf ein bestimmtes Gebiet angedeutet ist, so wird Lehr- und Disciplinargewalt betrachtet werden müssen als ihm übertragen. Petrus hat soeben gezeigt, dass er seinen Meister am besten versteht. Deshalb soll er es sein, welcher einst die Stellung in der Gemeinde einnimmt, welche Jesus jetzt gegenüber seinen Jüngern besitzt. Mt. 18, 18 ist dann dieselbe Vollmacht auf die Jünger überhaupt übertragen, indem davon die spezielle Anwendung auf die Disciplin der Gemeinde gemacht wird. Danach ist die Wendung, welche Joh. 20, 23 dem Herrenwort gegeben wird, keine unberechtigte. Denn Ausschluss aus der Gemeinde wegen eines Vergehens schliesst „Behalten“ der Sünde, Wiederaufnahme des Sünders „Vergeben“ derselben in sich. Dazu ist nur zu bemerken, dass der Ausdruck $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ bei Johannes keine jüdische Parallele hat. שִׁית עַל , welches Salkinson dafür setzt, heisst nach Num. 12, 11 „etwas (als Sünde) jemand anrechnen“. Auch הָאָשִׁים bei Delitzsch ist nur eine Verlegenheitsauskunft.

Dass im jüdischen Aramäisch wenigstens שָׁרָא „lösen“ in verschiedener Weise bildlich verwandt werden kann, sei hier noch gezeigt.

a) „Bannen“ ist hebr. נָדָה , „lösen“ vom Banne hebr. הָתִיר nach Mo. kat. III 1. 2, aram. נָדִי (אֲתָרִם) und שָׁרָא nach j. Mo. kat. 81^d. Dort ruft Schimeon ben Lakisch (um 260) Obstdieben zu: „Jene Leute seien gebannt (מִתְקַרְמִין)!“ Sie antworten: „Jener Mann sei gebannt!“ Er eilt ihnen nach und bittet sie: „Löset mich (שָׁרוֹן לִי)!“ Sie erwidern: „Löse uns, so lösen wir dich“.

b) „Festbannen“ durch Zauberei heisst אַסַּר b. Sabb. 81^b, und dementsprechend „lösen“ d. h. „den Festgebannten freimachen“ שָׁרָא ebenda und j. Sanh. 25^d. F. C. Conybeare¹ meint, Jesus habe seine Ausdrücke der Phraseologie der Zauberei entnommen, die von ihm auf die Jünger übertragene Kraft sei als eine magische, zu Wundern befähigende gedacht. Aber der Zusammenhang bei Matthäus wie alles, was wir sonst von Jesus wissen, widerspricht dieser Annahme.

¹ Jew. Quart. Rev. IX 468 ff.

c) „Lösen“ (שָׁרָא) kann aber auch für „verzeihen“ gesagt werden. Nach Midr. Tehill. 19, 7¹ hat David zu Gott gesagt: „Die Irrtumssünden, welche ich vor dir begangen habe, bitte ich, verzeih mir“ (תִּשְׁרֵי לִי)²! und die Antwort erhalten: „Siehe, es ist dir verziehen, siehe, es ist dir erlassen (הָא שְׁרִי לָךְ וְהָא שְׁבִיק לָךְ)“. Der Monat Tischri trägt nach Vaj.R. 29 seinen Namen, weil Gott da die Sünden seines Volkes „verzeiht, erlässt, versöhnt“ (תִּשְׁרֵי תִּשְׁבּוֹק תִּכְפֹּר). Dem Tarphon (um 110) rufen j. Schebi. 35^b diejenigen, die ihn, ohne ihn zu kennen, geschlagen haben, zu: שְׁרֵי לָן „verzeihe uns!“ Nachman bar Jizchak (um 350) citiert b. Jom. 86^a die babylonische Redensart שָׁרָא לִיָּה מָרִיָּה³ „verzeihe ihm, o Herr des N. N.“ Jer. I Num. 14, 18 ist Gott שְׁרֵי לְחֹזֶבֶן „einer, der Sünden verzeiht“.

7) Der Himmel.

Man kann bezweifeln, ob Lukas jemals mit Bewusstsein „Himmel“ für „Gott“ gebraucht hat. Die einzige Stelle, welche dafür angeführt werden kann, ist Lk. 15, 18. 21: ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου, wenn man übersetzt: „ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir“. Nach dem unter 5) gesagten sollte man in Jesu Mund eher erwarten „vor dem Himmel“. Vielleicht dass dies auch das Ursprüngliche war und dass εἰς τὸν οὐρανόν bei Lukas bedeuten sollte „bis in den Himmel“.

Zu den unter 5) schon genannten Beispielen des entsprechenden rabbinischen Gebrauches sei hier hinzugefügt die Redensart הִטִּיתָ דְּבָרִים בְּלִפְי מַעְלָה „Vorwürfe machen nach oben zu (himmelwärts)“, welche nach b. Ber. 31^b, b. Taan. 25^a Eleazar ben Pedat (um 290) braucht.⁴ Der Babylonier Nachman (um 300) erlaubte sich den Ausspruch⁵: „Frechheit selbst gegenüber dem Himmel (בְּלִפְי שָׁמַיָא) ist nützlich“, vgl. Trg. Koh. 7, 9: מִיָּמָר פִּתְגָּמִי „Worte der Unbotmässigkeit gegenüber dem Himmel reden“. Vom Sündigen „auf Erden“ (בְּאֶרֶץ) oder „im Himmel“ (בְּשָׁמַיִם), d. h. gegen Menschen, gegen Gott, redet der Palästinenser Chanina (um 210).⁶

¹ Der Ausspruch wird hier Schimeon ben Jochaj (um 140 n. Chr.) zugeschrieben, Vaj.R. 5 aber Choni, b. Sanh. 107^a Dosithaj.

² Dies nur in Ausg. Buber, nicht in Ausg. Konst. 1512, Vened. 1546.

³ So ist zu lesen statt לִפְלָנִיָּא des Textes.

⁴ Vgl. die Ausdrücke: הִתְפַּלֵּל בְּלִפְי לְמַעְלָן „nach oben zu (zu Gott) beten“ j. Ber. 8^b, הִסְתַּכֵּל בְּלִפְי מַעְלָה „nach oben (auf Gott) schauen“ R. h. S. III 8.

⁵ b. Sanh. 105^a.

⁶ Koh.R. 9, 12, vgl. Bacher, Agada d. pal. Am. I 10.

Jesus hat aller Voraussicht nach von שָׁמַיָא als Gottesbezeichnung einen weiteren Gebrauch gemacht, als die Evangelien es ahnen lassen. Dies kann nicht befremden. Das Alter der von ihm befolgten Volkssitte, welche wahrscheinlich griechischer Anregung entstammt, wird bezeugt für die Hebraisten durch Dan. 4, 23; 1 Makk. 3, 18. 19. 50. 60; 4, 10. 24. 55; 9, 46; 12, 15, für die Hellenisten durch 2 Makk. 7, 11; 8, 20; 9, 4. 20, wobei nicht unterschieden sind die Fälle, in denen „Himmel“ notwendig für die Person „Gottes“ stehen muss, und diejenigen, in welchen Redensarten wie „zum Himmel“, „vom Himmel“ dem Wunsche entstammen, Gottes Person in keiner Weise zu bezeichnen. Aus der rabbinischen Litteratur, besonders der Mischna, haben Beispiele des Gebrauches von שָׁמַיָא für „Gott“ gesammelt *E. Schürer*, Jahrb. f. prot. Theol. 1876, 166—187, und *E. Landau*, Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott (1888) 14—28. Hier seien nur solche Fälle genannt, in denen zweifellos „Himmel“ die Gottesbezeichnung ersetzt. Zusammengesetzte Ausdrücke dieser Art sind: מוֹרֵא שָׁמַיָא „Furcht Gottes“ Ab. I 3, מַלְכוּת שָׁמַיָא „Gottes Herrschaft“ Ber. II 2, שֵׁם שָׁמַיָא „Gottes Name“ Sanh. VI 4, דִּינֵי שָׁמַיָא „Gottes Gerichte“ b. Bab. k. 55^b, רַחֲמֵי שָׁמַיָא „Gottes Barmherzigkeit“ Jer. I Num. 26, 19, מִימְרֵא דְשָׁמַיָא „Gottes Rede“ (Gott) Trg. Koh. 4, 4; 11, 3, Gebet תְּשַׁתְּלַח אֶסּוּתָא¹ Mit Präpositionen ist שָׁמַיָא verbunden in בִּידֵי שָׁמַיָא „durch Gott“ Sanh. IX 6, לְשֵׁם שָׁמַיָא „für Gott“ (auf den Namen Gottes)² Ab. II 2, קִמֵּי שָׁמַיָא „vor Gott“ j. Kidd. 64^c. Der „Himmel“ ist Subjekt in: שָׁמַיָא מַעְבֵּד גִּסְיָן „Gott thut Wunder“ j. Taan. 66^d.

8) Vom Himmel.

Mt. 21, 25 (Mk. 11, 30, Lk. 20, 4) will Jesus die Frage beantwortet haben, ob die Johannestaufe „vom Himmel“ (ἐξ οὐρανῶν) sei, oder „von Menschen“ (ἐξ ἀνθρώπων). Verwandt ist Joh. 3, 27: „vom Himmel“ (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) gegeben werden, 19, 11: „von oben“ (ἀνωθεν) gegeben werden, 3, 7: „von oben“ geboren werden; 3, 31: „von oben“ kommen, „vom Himmel“ kommen; Jak. 1, 17; 3, 15: „von oben“ kommen. Gemeint ist überall die Herkunft von Gott, obwohl anzunehmen ist (s. oben S. 75), dass „Himmel“ hier nicht unmittelbar die Gottesbezeichnung vertritt.

¹ Seder Rab Amram I 52^b.

² Vgl. *G. A. Deissmann*, Bibelstudien 143 ff., Neue Bibelstudien 24 ff.

Dazu ist zu stellen: ἔχομεν τὴν ἐξ οὐρανῶν βοήθειαν „wir haben die Hilfe vom Himmel her“ 1 Makk. 12, 15, vgl. 3, 19; ἐξ οὐρανοῦ ταῦτα κέκτημαι „vom Himmel her habe ich dies zum Besitz erhalten“ 2 Makk. 7, 11; אֵין תּוֹרָה מִן הַשָּׁמַיִם „das Gesetz stammt nicht vom Himmel“ Sanh. X 1; יְהֵא שְׁלָמָא רַבָּא מִן שָׁמַיָא „es sei (komme) grosses Heil vom Himmel“ Kaddisch¹; יְקוּם פְּרָקָן מִן שָׁמַיָא „es erstehe Erlösung vom Himmel“ in dem Gebete dieses Namens²; „vom Himmel her verzeiht man ihnen nicht“ Tos. Schebu. III 1 (Jehoschua ben Chananja um 130 n. Chr.); מִיתִי עָלֶיךָ אוֹכְהָתָא מִן שָׁמַיָא „es wird über dich Zurechtweisung vom Himmel kommen“ Trg. Koh. 7, 9; אֶתִּיהִיב לִיה מִן שָׁמַיָא „es wurde ihm vom Himmel gegeben“ ebenda 8, 15; מִן שָׁמַיָא אֶתְנָגוּר „vom Himmel her wurde bestimmt“ ebenda 9, 2; אִשָּׁה שֶׁהִקְנוּ לוֹ מִן הַשָּׁמַיִם „ein Weib, das man ihm vom Himmel her gewann“³ Ned. X 6. Nahe verwandt ist der Gebrauch von „oben“ in demselben Sinne. Beispiele: מִזָּלָא דְלַעֲיָלָא „das obere Geschick“ Trg. Koh. 3, 9; מִימְרָא דְלַעֲיָל „das obere Wort“ Jer. I Lev. 24, 12; דַּעַת „das obere Wissen“ Mechilta Ausg. Friedm. 89^b, aram. דַּעַתָּא דְלַעֲיָל Jer. I Num. 27, 5; כּוֹחַ שֶׁל מַעְלָה „die obere Kraft“ Siphre Ausg. Friedm. 137^a; עֵינוֹ שֶׁל מַעְלָה „das obere Auge“ Mechilta Ausg. Friedm. 91^b; „es giebt keine Lösung des Bannes von oben her“ (מִלְמַעְלָה) Tanna El. Rabb. 29; „wenn du dein Gebet wohl ordnest, wird dir nicht zu Teil werden Ungunst von oben her“ (צָרִי עֵין מִלְמַעְלָה) j. Taan. 66^d.

S. auch unter Nr. 5), 6) und 10).

9) Hosanna in der Höhe.

Im Munde des Volkes erscheint der Ruf ὡσαννά Mt. 21, 9 (Mk. 11, 9f.), Matthäus und Markus haben ihn hier zweimal, das zweite Mal verbunden mit ἐν τοῖς ὑψίστοις. Das erste Mal und auch 21, 15 fügt Matthäus hinzu τῷ υἱῷ Δαυεὶδ. Guillemard⁴ findet diesen Dativ befremdlich, da doch sowohl הוֹשִׁיעָה als ὡσον transitiv seien und den Accusativ fordern würden. Das gilt zwar nicht von הוֹשִׁיעַ, welches auch mit לֵי verbunden wird, s. Ps. 72, 4; 116, 6; aber man kann sich in der That nicht denken, dass ein

¹ Baer, Seder Abodath Jisrael 153.

² ebenda 229.

³ Gemeint ist eine Gattin, welche man durch die Leviratspflicht, nicht durch eigene Wahl erhielt.

⁴ W. H. Guillemard, Hebraisms in the Greek Testament (1879) I 44.

griechischer Schriftsteller, welchem σωσον hier als Bedeutung von ὡσαννά vorschwebte, den Dativ hätte folgen lassen.¹ ὡσαννά darf darum nicht mit Holtzmann übersetzt werden „gieb doch Heil“. Wenn die Apostellehre 10, 6 ὡσαννά τῷ θεῷ Δαβίδ dafür setzt, kann nicht bezweifelt werden, dass ὡσαννά als Huldigungsruf im Sinne von „Preis“ oder „Heil“ verstanden wurde. Das wird dann auch für das Matthäusevangelium gelten, dessen Verfasser dann kein Hebraist und nicht der Apostel gewesen sein kann.² Aber auch die von Markus und Matthäus angewandte Verknüpfung von ὡσαννά mit ἐν τοῖς ὑψίστοις ist auffallend. Für das Matthäusevangelium folgt aus dem eben Gesagten, dass ὡσαννά auch hier „Preis“ bedeuten wird. Der Evangelist wird ὦ. ἐν τοῖς ὑψίστοις nicht anders verstehen als Ps. 148, 1 LXX αἰνεῖτε αὐτὸν (τὸν Κύριον) ἐν τοῖς ὑψίστοις, hebr. הַלְלוּהוּ בְּמְרוֹמַי, d. h. von Lobpreis, welchen die Engel Gotte anstimmen sollen. Diesen Sinn hat auch Lukas damit verbunden, welcher (19, 38) dafür setzt: ἐν οὐρανῷ εἰρήνῃ καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις, und also ebenfalls nicht hebräisch verstand. Fraglich kann es bleiben, wie Markus das Wort auffasste. Man könnte ja allenfalls sagen, ἐν τοῖς ὑψίστοις wäre Ersatz des Gottesnamens gewesen, welcher ja eigentlich nach Ps. 118, 25 hier hätte folgen müssen. Aber Hilfe sollte doch „von der Höhe“ kommen, und nicht „in der Höhe“ gegeben werden. Nur im ersteren Fall gäbe es auch parallele jüdische Redeweisen.³ Somit liegt dem Zusatz ἐν ὑψίστοις vorausichtlich auch bei Markus die irrtümliche altkirchliche Auffassung des ὡσαννά zu Grunde.

Man wird aber auch sagen müssen, dass auch im Munde der Begleiter Jesu bei seinem Einzuge in die Stadt Jerusalem הוֹשַׁע נָא בְּמְרוֹמַי wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat, da Ps. 118 diesen Ausdruck nicht an die Hand gab. Das blosse הוֹשַׁע נָא, wie es Markus (11, 9) zuerst mitteilt, wird der wirkliche Ruf des Volks gewesen sein. Alles Übrige bei Markus und Matthäus ist deutender Zusatz. Dann gehört der Ruf nur insofern hierher, als hinter הוֹשַׁע נָא der Gottesname weggelassen wurde. Wie man das am Schlusse stehende יהוה wiedergegeben hat, wissen wir nicht. הַשֵּׁם war hier unanwendbar, eher käme שְׁמַי in Frage. Man wird aber das gottesdienstliche

¹ Vgl. Ps. 20, 10: הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ, LXX σωσον τὸν βασιλέα σου.

² Natürlich kann deshalb eine dem Matthäusevangelium zu Grunde liegende Sammlung von Herrenworten vom Apostel stammen.

³ Vgl. S. 180.

אֲדָנִי doch vielleicht hier nicht vermieden haben, da die ganze Stimmung, aus welcher der Ruf hervorgeht, eine gottesdienstliche ist. Der Huldigungsruf an den König hätte nach 1 Kön. 1, 39 hebr. הִתְחַלְּלֵךְ הַמֶּלֶךְ lauten müssen, da הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ 2 Sam. 14, 4 nicht wie Nowack¹ meint, Huldigung, sondern Bitte um Hilfe bedeutet. So erklärt sich auch, dass der Einzug Jesu nach Jerusalem nicht Gegenstand seiner Anklage Pilatus gegenüber geworden ist. Wellhausen² vermutet mit Recht, dass der Vorgang am Palmsonntag seine ausgesprochen messianische Färbung erst später bekam. Den Lehrer und Wunderthäter von Nazaret hat man damals mit Frohlocken begrüsst und mit Segenswünschen geleitet. An den Einzug des Königs von Sach. 9, 9 werden nur wenige gedacht haben und vielleicht eher später, als damals.

Gar keine Veranlassung liegt vor, für ὁσαννά auf aramäisches אֲשַׁעְנָא „hilf uns!“ zurückzugreifen, da ja doch die kürzere Form הוֹשִׁעַ an sich auch für das Hebräische als das regelmässige gelten muss, s. Jerem. 31, 6, Ps. 86, 2. Ausserdem ist der verkürzte Ruf אֲשַׁעְנָא auch im jüdischen liturgischen Gebrauche nachzuweisen. Das älteste Zeugnis dafür ist die Bezeichnung des siebenten Tages des Hüttenfestes als יוֹמָא דְהוֹשַׁעְנָא Vaj.R. 37 und die Benennung des Feststrasses desselben Festes mit הוֹשַׁעְנָא b. Sukk. 30^b. Aus späterer Zeit stammen die Processionslieder mit dem Refrain אֲשַׁעְנָא, s. Seder Rab Amram I 51^b, Machzor Vitry 447—456.

10) Von der Höhe.

Lk. 24, 49 ist der Geistesempfang der Jünger bezeichnet als ein Anliegen von „Kraft aus der Höhe“ (ἐξ ὑψους δύναμιν). Apg. 1, 8 heisst es: λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς. Beides ist ein Nachhall von Jes. 32, 15: עַד יַעֲרָה עֲלֵינוּ רוּחַ מִמָּוֶת, LXX ἕως ἂν ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πνεῦμα ἀφ' ὑψηλοῦ, vgl. Sap. 9, 17: ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων. Der Ausdruck ἐνδύεσθαι δύναμιν stammt aus alttestamentlichen Stellen wie Ps. 92, 1 LXX: ἐνεδύσατο κύριος δύναμιν. Zu ἐξ ὑψους s. Thren. 1, 13 LXX. ὕψος ist dabei ein Äquivalent für „Himmel“; „von der Höhe“ ist so viel wie „von Gott“. In den entsprechenden alttestamentlichen Ausdrücken kann an absichtliche Vermeidung der Nennung Gottes nicht gedacht werden. Wohl aber dürfte ihre Verwendung bei Lukas mit diesem Interesse zusammenhängen.

¹ W. Nowack, Hebräische Archäologie I 307.

² Israelit u. jüd. Geschichte³ 381 Anm. 2.

In ähnlicher Weise wagt Onkelos nicht, כַּחַסְדִּי „Kraft Gottes“ Num. 14, 17 wörtlich zu übertragen, sondern setzt dafür: חֵילָא קֳדָמְךָ „die Kraft vor dir, Jhvh“. Der Geist Jhvh's, der nach Jes. 11, 2 auf dem Messias ruhen soll, ist für das Targum „ein Geist der Weissagung von vor Jhvh“ (רוּחַ נְבוּאָה מִן קֳדָם יי), vgl. Trg. Jes. 61, 1. Der „Geist Gottes“ von Gen. 1, 2 ist nach Onkelos רֹחַ רַחֲמִין (vgl. Trg. Jes. 40, 7), nach Jer. I רֹחַ מִן קֳדָם „ein Geist der Barmherzigkeit von vor Gott“.

Auch in ἀνατολή ἐξ ὕψους Lk. 1, 78 steht ἐξ ὕψους für „von Gott“. Delitzsch übersetzt wörtlich נִגְהָ מִמְרוֹם, Resch nach ihm weniger gut הִנֵּגָה מִמְרוֹם. Aber die Verbindung mit dem zum Bilde des Lichtes unpassenden ἐπεσκέψατο (hebr. פָּקַד) wäre für das Hebräische nur dann erträglich, wenn נִגְהָ מִמְרוֹם geprägter Terminus für eine bestimmte Person wäre. Salkinson hat das empfunden und deshalb nur vom „Aufgehen des Morgenlichts aus der Höhe“ geredet. Aber das Tageslicht geht doch nicht aus der Höhe auf. Wie schon Bleek bemerkt hat, ist der Evangelist davon ausgegangen, dass ἀνατολή nach LXX Jerem. 23, 5, Sach. 3, 8; 6, 12 Messiasname ist. Dies von einer Lichterscheinung zu deuten, legen die LXX scheinbar selbst nahe, wenn sie Jes. 4, 2 יְהוָה יִצְמַח יְהוָה mit ἐπιλάμψει ὁ θεός wiedergeben.

Für Lukas wird ἀνατολή ἐξ ὕψους darum nichts anderes sein als der „Messias Gottes“, מְשִׁיחַ דִּי, womit das Targum Jes. 4, 2 יְהוָה יִצְמַח wiedergiebt. Da das hebr. יִצְמַח die Anspielung auf das Licht in V. 79 nicht erlaubt, ist klar, dass in Luk. 1 ein griechisches Original vorliegt. — S. auch unter Nr. 8.

11) Passive Konstruktion.

Zuweilen wird die Passivform des Verbs bevorzugt, wenn bei aktivem Zeitwort Gott als Subjekt zu nennen gewesen wäre. Dahin gehört Mt. 5, 5 παρακληθήσονται; 5, 7 ἐλεηθήσονται; 5, 9 κληθήσονται; 7, 1 (Lk. 6, 37) κριθήτε; 7, 2 κριθήσεσθε, μετρηθήσεται (Mk. 4, 24; Lk. 6, 38 ἀντιμετρηθήσεται); 7, 7 (Lk. 11, 9; 6, 38) δοθήσεται; 7, 7. 8 ἀνοιγήσεται (Lk. 11, 9 f. ἀνοιχθήσεται); 12, 31 f. (Lk. 12, 10) ἀφεθήσεται; 21, 43 (vgl. Mk. 4, 25. Lk. 8, 18) ἀρθήσεται, δοθήσεται; Lk. 14, 14 ἀνταποδοθήσεται; Mt. 23, 12 (Lk. 14, 11; 18, 14) ταπεινωθήσεται, ὑψωθήσεται, s. auch Mk. 4, 24, Lk. 6, 37.

Das Passivum wird hier nämlich meist auf ein subjektloses Activum zurückgehen, wie es sich Lk. 6, 38 (δώσουσιν) findet. So hat Kautzsch in der Übersetzung von Dan. 4, 28f. die aktivi-

schen Sätze *עֲשֵׂבָא לָךְ יִטְעֲמוּן מִן אֲנָשָׁא לָךְ טָרְדִין לָךְ אָמְרִין*, in welchen Gott Subjekt sein sollte, passivisch wiedergegeben: „dir wird verkündigt, du wirst ausgestossen, Grünfutter wird dir zur Nahrung gegeben“. Auch die LXX haben hier wenigstens: σοὶ λέγεται, während Theodotion durchweg wörtlich übersetzt.

Einige Beispiele für diese Konstruktion aus der rabbinischen Litteratur seien genannt. *כָּל הַמֵּרַחֵם עַל הַבְּרִיּוֹת מֵרַחֵמִין עָלָיו מִן הַשָּׁמַיִם* „jeder, der sich über die Menschen erbarmt, über den erbarmt man sich vom Himmel“¹ b. Sabb. 151^b (Gamliel III um 220). *כָּל הַמַּעֲבִיר עַל מַדּוּתָיו מַעֲבִירִין לוֹ עַל כָּל פְּשָׁעָיו* „jeder, der nachsichtig ist, dem sieht man alle seine Vergehen nach“ b. R. h. S. 17^a, b. Jom. 23^a (Raba um 340). *הָדֵן אֶת חֲבֵרוֹ לְכַף זְכוּת דִּנְיָן אוֹתוֹ לְזָכוּת* „wer seinen Nächsten günstig beurteilt, den beurteilt man günstig“ b. Sabb. 127^b (Barajta). *כָּל הַמַּחֲלִיל שֵׁם שָׁמַיִם בִּסְתֵּר נִפְרָעִין מִמֶּנּוּ בְּגִלּוֹי* „jeder, der den Namen Gottes im Verborgenen entweiht, den bestraft man öffentlich“ Ab. IV 4 (Jochanan ben Baroka um 130). *בָּא לְטַמֵּא פּוֹתֵחִין לוֹ בָּא לְטַהֵר מְסִיעִים אוֹתוֹ* „kommt einer sich zu verunreinigen, öffnet man ihm; kommt einer sich zu reinigen, hilft man ihm“ b. Sabb. 104^a (Schimeon ben Lakisch um 260). *בַּמִּדֶּה הִלְמִד עַל מִנַּת לִלְמֹד מִסְפִּיקִין* „mit dem Masse, mit welchem einer misst, misst man ihm“ Sot. I 7 (anonym). *בִּידּוֹ לִלְמוֹד וּלְלַמֵּד* „wer lernt, um zu lehren, dem giebt man die Möglichkeit zu lernen und zu lehren“ Ab. IV 5 (Jischmael ben Jochanan um 160). Eine passive Konstruktion liegt vor in Akiba's Ausspruch: *חֲבִיבֵין יִשְׂרָאֵל שְׁנִקְרָאוּ בְּנִים לְמָקוֹם* „bevorzugt sind die Israeliten, denn sie werden Kinder Gottes genannt“.

Ein Teil der Sätze mag hier wie bei Jesus mit populären Redeweisen zusammenhängen, welche sich ursprünglich nur auf Beziehungen zwischen Menschen bezogen, wie Hillel's Spruch: *עַל דְּאִטְיַפְתָּ אֶטִּיפוּךְ* „weil du ertränktest, ertränkte man dich“ Ab. II 6, und Akiba's Mahnung: *עֲבֹד דִּיעֲבֹדוֹן סְפֹד דִּיסְפֹדוֹן קְבוּר דִּיקְבְּרוֹן לִי* „thue, dass man thue, klage, dass man klage, begrabe, dass man begrabe, geleite, damit man geleite (nämlich dich)!“ j. Keth. 31^b2, oder das Wort Bannaa's (um 200): *אִם יִרְתֵּק יִפְתָּחוּ לוֹ* „wenn er anklopft, öffnet man ihm.“³ Aber nicht alles ist so zu verstehen, und dann kann die Annahme nicht abgelehnt werden, dass die Scheu, den göttlichen Namen zu nennen, auf die Stilisierung ein-

¹ Vgl. Tos. Schebu. III 1: *אִין מִן הַשָּׁמַיִם מוֹחֲלִין לָהֶן* „man verzeiht ihnen nicht vom Himmel.“

² Vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 331.

³ Vaj.R. 21, vgl. Bacher, ebenda II 540 f.

gewirkt hat. In ähnlicher Weise liebte man in Ägypten, um den Titel, geschweige den Namen des Königs nicht aussprechen zu müssen, die Redeweisen „man hat befohlen“, „man befand sich“ für „der König hat befohlen, befand sich“.¹

12) Amen.

Es ist schon öfters hervorgehoben worden, dass der Gebrauch, welchen Jesus von ἀμήν macht, der gesamten jüdischen Litteratur fremd ist. In der That kann selbst Sot. II 5, vgl. Jer. I II Num. 5, 22, zum Vergleiche nicht herbeigezogen werden. Dort wird das doppelte Amen der des Ehebruchs verdächtigen Frau als Beteuerung ihrer Unschuld in der Weise gedeutet, als sage sie: „Amen, dass ich mich nicht verunreinigt habe! Amen, dass ich mich nicht verunreinigen werde!“ Aber aus einer solchen Deutung eines Schriftworts ist nicht auf den wirklichen Sprachgebrauch zu schliessen. Nach diesem ist אָמֵן niemals Bekräftigung eigener Rede, sondern stets von Rede, Gebet, Benediktion, Schwur, Fluch eines andern. Ein verschiedenen palästinischen Amoräern zugeschriebener Spruch lautet:² „Amen ist Bekräftigung, Amen ist Schwur, Amen ist Übernahme“. Aus der beigefügten Erläuterung ist zu sehen, dass Bekräftigung der Rede eines andern, Bejahung der Schwurformel eines andern, Unterwerfung unter den Ausspruch eines andern gemeint ist. Wer „Amen“ sagt, erklärt dadurch, dass das Wort des andern auch für ihn gilt. Ein Ausdruck der Gewissheit, dass das vom andern Gesagte sich erfüllen werde, ist dagegen אָמֵן nicht,³ auch nicht Tob. 8, 8, wo Sara das Gebet ihres Gatten, das auch in ihrem Namen gesprochen war, durch „Amen“ ausdrücklich zu dem ihren macht.

Wenn Amen somit einem bestätigenden „Ja“ gleichwertig ist, so ist verständlich, dass αἰ und ἀμήν 2 Kor. 1, 20 als gleichbedeutend verwendet und Offb. 1, 7 verknüpft werden, dass auch in Jesu Munde einige Male αἰ an Stellen erscheint, wo man

¹ S. A. Erman, Ägypten 92.

² j. Sot. 18^b, b. Schebu. 36^a, Midr. Tehill. 89, 4, vgl. Bacher, Agada d. pal. Am. I 112 f.

³ anders Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch⁸ 141, der auch darin irrt, dass Amen als Gebetsschluss in der Synagoge nicht üblich sei. Mit Amen schliessen aber folgende Gebete: קְדִישׁ (Seder Rab Amram I 13^b), יְהִי רָצוֹן (ebenda 24^a. 33^a), מִי שֶׁעָשָׂה (33^b), יְהִי לְרָצוֹן (48^a), תִּשְׁתַּלַּח אֲסוּתָא (52^b), תַּעֲנֵנוּ (II 21^b), יְקוּם פְּרָקָן (Machzor Vitry 172), מִי שֶׁבִּרְךָ (ebenda 173), ausserdem der Priestersegen, s. darüber b. Ber. 55^b.

ἀμήν erwarten könnte, so Mt. 11, 9 (Lk. 7, 26); Lk. 11, 51 (Mt. 23, 36 ἀμήν); 12, 5. Durch ἀληθῶς ist ἀμήν ersetzt Lk. 9, 27 (Mt. 16, 28, Mk. 9, 1 ἀμήν); 12, 44 (Mt. 24, 47 ἀμήν); 21, 3 (Mk. 12, 43 ἀμήν), durch ἐπ' ἀληθείας Lk. 4, 25, vgl. V. 24, durch πλὴν Lk. 22, 21 (Mt. 26, 21, Mk. 14, 18 ἀμήν). Lukas ist dabei derjenige, welcher ἀμήν am sparsamsten verwendet, nämlich 6 mal, während es sich bei Matthäus 30 mal, bei Markus 13 mal findet. Wie bei den Bezeichnungen „Himmelsherrschaft“, „Vater im Himmel“ hat Lukas auch hier das seinem Leser Fremde möglichst vermieden.

Das 25 malige doppelte ἀμήν bei Johannes, das nicht mit Delitzsch¹ durch das Palästina völlig fremde אַמֵּן „ich sage“ der Babylonier erklärt werden darf², kann ja als Beweis für das, was Jesus wirklich sagte, nicht dienen. Es erhellt aber daraus, dass man das einen Ausspruch einleitende ἀμήν als einen Ausruf auffasste, der als solcher der Verdoppelung fähig ist. Man vergleiche die Verdoppelungen אַמֵּן אַמֵּן Num. 5, 22, Neh. 8, 6, καὶ καὶ Mt. 5, 37, κύριε κύριε Lk. 6, 46, Μάρθα Μάρθα Lk. 10, 41, Σίμων Σίμων Lk. 22, 31, ῥαββὶ ῥαββὶ Mt. 23, 7 D, כַּרְמָא כַּרְמָא „Weinberg!“ Koh.R. V 14, סָבָא סָבָא „Alter!“ j. Sabb. 11^a, בֶּר יוֹדִי בֶר יוֹדִי „Jude!“ j. Ber. 5^a, גָּלִיל גָּלִיל „Galiläa!“ j. Sabb. 15^b, רַבִּי רַבִּי „Lehrer!“ b. Makk. 24^a.

Jesu ist es nun eigentümlich, dass er das in seiner Zeit nur in der Antwort auf Benediktionen und Schwurformeln übliche hebräische אַמֵּן zur Bekräftigung der mit diesem Wort eingeleiteten eigenen Rede³ in aramäischer Sprache anwendet, obwohl z. B. כַּרְמָא⁴ oder מֵן קִשְׁטָא „wahrlich“ ihm dafür zu Gebote gestanden hätte. Dies erschien so sonderbar, dass Matthäus und Markus das Fremdwort in der Regel unübersetzt liessen. Das Befremdliche der Redeweise wird von uns nur deshalb nicht empfunden, weil die ungenaue Übersetzung Luthers durch „wahrlich“ uns ihre Eigenart verwischt hat.

¹ zuerst von *F. Delitzsch* ausgesprochen Zeitschr. f. luth. Theol. 1856, 422 ff., seitdem öfters wiederholt, im Widerspruch zu der Annahme Delitzsch's, dass Jesus hebräisch geredet habe.

² Einem vom babylonischen Talmud her kommenden liegt diese Erklärung nahe; von der palästinischen Litteratur aus wäre man auf den Gedanken nie gekommen, s. meine Gramm. d. Jüd. Rab. Ar. 193.

³ *H. W. Hogg*, „Amen“ Notes on the significance etc., Jew. Quart. Rev. IX (1896) 1—23, sucht vergeblich zu beweisen, dass bei dem ἀμήν Jesu stets eine Rückweisung auf das Vorhergehende vorliege, welches bestätigt werden solle.

⁴ S. Onk. Gen. 42, 21 אַמֵּן für hebr. אֱלֹהִים.

Offenbar schien Jesu eine Verstärkung seiner Rede durch blossen Hinweis auf ihre Wahrheit nicht genügend. Dann wäre an sich ihm nichts anderes übrig geblieben als eine eidliche Bekräftigung, etwa in der Weise wie Jochanan ben Zakkaj (um 80 n. Chr.) ein Lehrwort seinen Schülern gegenüber durch תַּיִכָּם „bei euerm Leben“ bekräftigte.¹ Ein Schwur galt aber Jesu nach Mt. 5, 37 als Gott missfällig, er musste deshalb nach einer anderen Bekräftigungsformel suchen, und fand sie in dem feierlichen „Amen“. Dies ist kein Eid, aber auch mehr als ein blosses „wahrlich“, insofern es dem Hörer zu verstehen giebt, dass Jesus seine eigene Rede in derselben Weise bestätigt, wie wenn es ein Eid oder eine Benediktion wäre. Seine eigene Forderung, dass den Eid das blosse „ja, ja“ ersetzen solle, hat er so erfüllt. Da Jesus aber bei seinem Verbot des Eides die Verhütung eines Missbrauchs des göttlichen Namens² im Auge haben wird, kann auch hier von einer absichtlichen Vermeidung des Gottesnamens geredet werden.

Verwandt ist in der jüdischen Litteratur am ehesten das babylonische הִמְנוּתָא „auf Treue“. b. Ned. 49^b sagt Jehuda ben Ilaj (um 150) zu einem Weibe: „Treue in die Hand dieses Weibes (הִמְנוּתָא בִידָא דְהָהִיא אִתָּתָא), wo ich geniesse!“ j. Sabb. 11^a hat in derselben Erzählung statt dessen den palästinischen Fluch: „Es verhauche der Geist dieses Weibes (תִּפַּח רוּחָהּ דְהָהִיא אִתָּתָא)!“ Von diesem הִמְנוּתָא hören wir b. Sabb. 10^b, dass es an unreinem Orte gesagt werden darf, weil es keine Gottesbezeichnung enthält. Als Beteuerung braucht es auch Iddi nach b. Sanh. 38^b, wo aber für הִמְנוּתָא בִידָן (so Ausg. Ven. 1520) nach der Münchener Handschrift zu lesen ist הִמְנוּתָא בִידְךָ „(meine) Treue in deine Hand!“

13) Das Wohnen, die Herrlichkeit, das Reden.

In den synoptischen Evangelien sind nicht vertreten die im Onkelostargum angewandten Redeweisen שְׁכִינְתָא דִּי „das Wohnen Jhvh's“, יְקָרָא דִּי „die Herrlichkeit Jhvh's“, מִימְרָא דִּי „das Reden Jhvh's“ (wobei daran zu erinnern sein dürfte, dass מִימְרָא nicht dasselbe ist wie פִּתְגָם, das im Onkelostargum dem hebr. דְּבַר entsprechende

¹ Pes. d. Rab Kah. 40^b, vgl. für diese besonders beliebte Art der Beteuerung Gramm. des jüd. pal. Aram. 193.

² Über das jüdische Verständnis des Gebotes von Ex. 20, 7 s. meine Schrift „Der Gottesname Adonaj“ 51 f. 60 ff. 66 ff.

Wort). Dazu kommt in den jüngeren Targumen noch **דְּבַרָּא דִּי**¹ (דְּבִירָא) „das Reden Jhvh's“, welches eigentlich das aramaisierte hebräische Äquivalent von **מִמָּרָא דִּי** ist, das aus dem rabbinischen Hebräisch in diese Targume einwanderte. Alle diese Begriffe, welche nicht konkrete Hypostasen der Gottheit, sondern Abstracta bezeichneten, dienten ursprünglich nur dem Zweck, bei der synagogalen Schriftverlesung sinnliche Vorstellungen von Gott fernzuhalten, welche der Bibeltext hätte bei dem gemeinen Volke wachrufen können. Sie waren Produkte des Nachdenkens der Schriftgelehrten, von welchen wir nicht wissen, ob sie wirklich in den palästinischen Synagogen allenthalben den Targumvortrag bestimmten, und haben mit der philosophischen Spekulation Philo's unmittelbar nichts zu thun, obwohl sie einem ähnlichen Interesse entstammen. Ausserhalb des Bibeltextes, den sie vor Missverständnissen schützen sollten, hatte man nicht ebensoviel Verwendung für sie, ausserdem war man ohnedies reich an vorsichtigen Ausdrücken für Gott. Es ist darum verständlich, dass sie im gewöhnlichen Leben in verhältnismässig beschränktem Masse gebraucht wurden. Aber im Gebrauche sind sie gewesen, nur mit der ausserhalb des Gottesdienstes üblichen Vermeidung des Gottesnamens und gewöhnlich in der hebräischen Form **הַשְׁכִּינָה**, **הַדְּבִיר** (הַדְּבִיר),² Aramäische Beispiele in der aussertargumischen Litteratur sind selten, doch s. **מִמָּרָא דְשָׁמַיָא** „das Reden des Himmels“ im Gebete **תְּשַׁתְּלַח אֶסְתָּתָא**, Seder Rab Amram I 52^b, vgl. Trg. Koh. 4, 4; 11, 3 und **מִמָּרָא דְלַעִיל** „das obere Reden“ Jer. I Lev. 24, 12. Auch hier ist man natürlich weit davon entfernt, an göttliche Hypostasen zu denken. Man nennt **הַדְּבִיר** und **מִמָּרָא**, aber man meint „Gott“. Jesus könnte die targumischen

¹ **דְּבַר** findet sich Jerem. 5, 15 im Bibeltext, wo Giesebrecht im Komm. den Grund der Punktation unverständlich findet. Obwohl weder Gesenius-Buhl noch Siegfried-Stade es im Lexikon als Nomen aufführen, ist es ein aus dem jüdischen Sprachgebrauch sicher belegbares Wort, aus welchem Levy seltsamer Weise **דְּבִיר** gemacht hat. S. z. B. hebr. **הַדְּבִיר** Vaj.R. 1 Ausg. Konst. 1512, j. Sabb. 10^c Ausg. Ven. 1524, aram. **דִּי בִירָא** Trg. Ez. 1, 24. 25 Ausg. Ven. 1517. 1525 (Ausg. Buxtorf **דִּיבִירָא**), **דִּיבִירָא** Trg. Schir 1, 11 MS. Lond. Or. 2375, **דִּיבִירָא** j. Taan. 65^d. *Ginsburger*, Die Anthropomorphismen in den Targumim (1896) 9, wundert sich, dass er in der Pariser Handschrift des Fragmententargum **דְּבִירָא** findet. Es ist aber nur das alte, später meist durch **דְּבִירָא** verdrängte **דְּבִירָא**.

² Recht irrtümlich ist, was *Holtzmann*, Lehrb. d. neut. Theol. I 57 f., über diese Dinge sagt. Schechina soll im Unterschied von dem eigentlichen Mittelwesen Memar eine unpersönliche Vertretung Gottes sein und im Talmud den Memar ersetzt haben.

Ausdrücke gekannt haben; aber ihm fehlte die Nötigung zu ihrer Verwendung.

Im Neuen Testament erinnert an das targumische יְקָרָא דִּי „die Herrlichkeit Gottes“ Röm. 9, 4, wo ἡ δόξα zu dem besonderen Besitze Israels gezählt wird, Hebr. 1, 3 ἀπαύγασμα τῆς δόξης, 9, 5 Χερουβεὶν δόξης, Joh. 12, 41, wo von Jesaja gesagt wird: εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ (Χριστοῦ), während das Targum Jes. 6, 5 wiedergibt: „die Herrlichkeit des Wohnens des Königs der Aeonen (יְקָרָא דִּי מְלִךְ שְׁכִינָתָא) Jhvh Zebaoth sahen meine Augen“, auch 2 Petr. 1, 17, wonach die Stimme bei der Verklärung Jesu ausging ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης. Nur ist zur letzten Stelle zu bemerken, dass ein Targum hier eher den Memar Gottes genannt haben würde. Sowohl מִימָר als יְקָרָא und שְׁכִינָה scheinen vertreten zu sein in Joh. 1, 14: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ὁμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. ὁ λόγος ist מִימָרָא, ἐσκήνωσεν vertritt שְׁכִינָתָא, δόξα steht für יְקָרָא. Alle drei Grössen sind in Jesu Fleisch geworden, womit allerdings von ihnen eine Anwendung gemacht wird, welche ihrem ursprünglichen Sinne widerspricht.

14) Der Ort.

Völlig fremd ist dem Neuen Testament die jüdische Bezeichnung Gottes als הַמָּקוֹם „der Ort“, welche G. Buchanan Gray¹ mit Unrecht schon Sir. 41, 19, Ryle und James² Sal. Ps. 16, 9 finden wollen. Nach der Mischna Taan. III 8 hätte schon Schimeon ben Schetach (um 80 v. Chr.) sie gebraucht, aber ihr Zeugnis ist in bezug auf den sprachlichen Ausdruck von Aussprüchen aus so alter Zeit von wenig Wert. Fest steht nur, dass der Mischna um 200 n. Chr. die Benennung Gottes durch הַמָּקוֹם ganz geläufig ist. Es ist der farbloseste Ausdruck für „Gott“, den sie besitzt.

In הַמָּקוֹם drückt sich aus, dass man nicht damit zufrieden ist, statt Gottes seinen Wohnort, den Himmel, zu nennen, sondern, seit dieser selbst zur Gottesbezeichnung geworden ist, auch ihn wenn möglich nur andeuten will, indem man nur noch vom „Orte“, näml. Gottes, redet, wenn man den „Himmel“ nennen möchte und „Gott“ meint. Bei der Wahl des Ausdrucks ist nicht der philosophische Gedanke wirksam gewesen, dass Gott der Ort der Welt

¹ Jew. Quart. Rev. IX 567 ff.

² in ihrer Ausgabe der Salomopsalmen.

ist, wie schon Ammi (um 280 n. Chr.) meinte,¹ sondern der Sprachgebrauch des Alten Testaments, welches öfters vom „Orte“ Gottes redet, wenn an den Himmel gedacht ist,² s. Hos. 5, 15: *מְקוֹמִי* „mein Ort“, Trg. *מְדוֹר קֹדְשִׁי דְּבִשְׁמִיָּא* „meine heilige Wohnung im Himmel“; Jes. 26, 21: *מְקוֹמוֹ* „sein Ort“, Trg. *אַתָּר שְׁכִינְתִּיהָ* „der Ort seines Wohnens“. Auch der zufällige Ausdruck *שֵׁם מְקוֹם* „der Ort des Namens Jhvh's der Heerschaaren“, womit ursprünglich der Tempel gemeint ist, könnte bei der Entstehung des Ausdrucks eine Rolle gespielt haben. An sich müsste es *הַשְׁכִּינָה* „der Ort Gottes“ heissen; aber ebenso wie man *הַשְׁכִּינָה* „das Wohnen“, *הַדְבָר* „die Rede“ für *שְׁכִינָת* „*יְיָ*“, *יְיָ* sagt, ist auch hier der Gottesname weggelassen und durch den Artikel ersetzt worden. *הַמְקוֹם* ist „der Ort“ *κατ' ἐξοχήν*, nämlich Gottes.

Kein aramäisches Äquivalent für *הַמְקוֹם* kommt jemals vor. Der Ausdruck wird somit lediglich der hebräischen Sprache der Rechtsschule angehört haben, er ist nicht volkstümlich gewesen. Dann ist er aber auch bei Jesus nicht vorauszusetzen, selbst wenn man ihn in den Rechtsschulen seiner Zeit schon angewandt haben sollte.

15) Abschliessendes.

Die religiöse Sitte der Juden in bezug auf Gebrauch und Nichtgebrauch von Gottesnamen ist nach dem unter VI—VIII Gesagten für Jesus massgebend gewesen, doch so, dass er dabei sich eine eigene ihm eigentümliche Stellung durch die Bevorzugung der Bezeichnung Gottes als Vater gewahrt hat.

Man würde sicherlich nicht das Richtige treffen, wenn man alle sonstige vorsichtige Redeweise von Gott bei Jesus für blosse Anbequemung an die herrschende Sitte halten wollte. Es mögen abergläubische und der wahren Offenbarungsreligion fremde Gedanken in bezug auf das Wesen des göttlichen Namens bei dem Aufkommen dieser Sitte wirksam gewesen sein. Weil man meinte, dass der ausgesprochene Gottesname die mit ihm magisch verknüpfte³ göttliche Person in diese Welt herabziehe, trug man Bedenken, ihn in den Mund zu nehmen. Aber das Entscheidende

¹ Ber.R. 68, vgl. *Bacher*, *Agada d. pal. Am.* II 163 f.

² Dies hat schon *A. Geiger*, *Jüd. Zeitschr.* II 228, betont. Mit Unrecht denkt *Landau*, Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott 41 ff., an dazukommende parsistische Einflüsse.

³ S. dazu *F. C. Conybeare* in *Jew. Quart. Rev.* IX 581 ff.

dabei war doch das Gebot des Dekalogs (Ex. 20, 7): „Du sollst den Namen Jhvh's deines Gottes nicht unnütz aussprechen“¹, und dahinter lag eine echt religiöse Scheu vor dem im Himmel thronenden Weltenrichter. Diese Scheu hat Jesus nach Mt. 10, 28 (Lk. 12, 5) nicht aufheben wollen, sondern selbst eingeschärft. Der himmlische Vater, den er verkündigte, blieb immer der allgewaltige Herr. Die antike Rechtsstellung des Hausvaters, der vor allen Dingen auch eine umfassende väterliche Gewalt hat, war dabei festgehalten. Von mystischer Versenkung in die Gottheit, bei welcher die Schranken zwischen Schöpfer und Geschöpf verschwinden, lehrt Jesus nichts.

Es steht ja doch nicht so, als wäre die seit dem babylonischen Exile von Israel gewonene tiefere Einsicht in die überweltliche Erhabenheit Gottes nichts als ein Rückschritt gegenüber der Gotteserkenntnis der alten Prophetie, sodass Jesus zu dem Standpunkte dieser hätte zurückkehren müssen. Dagegen spricht schon die eigentümliche Bedeutung, welche neben der Schrift des zweiten Jesaja das Danielbuch für Jesus gehabt hat, während es doch schon vollständig das Gepräge einer neuen, von der alten Prophetie weit abliegenden Offenbarungsepoche trägt.²

IX. Der Menschensohn.

1) Die sprachliche Form des Ausdrucks.

Für das Verständnis der Selbstbezeichnung Jesu als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist wichtig die Beobachtung des hebräischen und aramäischen Gebrauchs der entsprechenden Ausdrücke בן אדם und בן אֱנוֹשׁ.

Im biblischen Hebräisch ist אָדָם (wie auch אֱנוֹשׁ) fast immer Kollektivbegriff, der deshalb neben die Kollektiva בְּהֵמָה „vierfüßiges Getier“ und בָּקָר „Rindvieh“ gesetzt werden kann³ und von uns oft mit dem Plural „Menschen“ wiedergegeben werden muss. Soll ausdrücklich eine Mehrheit von einzelnen

¹ S. über das jüdische Verständnis dieses Gebots meine Schrift „Der Gottesname Adonaj“ 51 f. 60 ff. 66 ff.

² Die Schriften der vorexilischen Prophetie sind dagegen für Jesus von verschwindender Bedeutung. Von irgendwelcher Anknüpfung seines Lehrworts an sie kann gar nicht die Rede sein.

³ S. Ex. 9, 19, Num. 31, 28. 47.

Menschen bezeichnet werden, hat der Hebräer nur die Möglichkeit **בְּנֵי אָדָם** bez. **בְּנֵי הָאָדָם** zu sagen, s. dafür Gen. 11, 5, Dt. 32, 8 (neben **גּוֹיִם**), 2 Sam. 7, 14 (neben **אֲנָשִׁים**), Mich. 5, 6 (neben **אִישׁ**), Jes. 52, 14 (ebenso). In späterer Zeit scheint dies nach dem Zeugnis der Psalmen und des Predigers¹ eine häufige Bezeichnung für „Menschen“ geworden zu sein, die nicht bloss der Poesie angehörte. Für die Einzahl wird meist **אִישׁ** bez. **אִשָּׁה** gebraucht.

Das singularische **בֶּן אָדָם** ist dagegen, abgesehen von dem häufigen Gebrauche als Anrede bei Ezechiel,² stets selten gewesen.³ Es findet sich nur in dichterischer Sprache, wo der Parallelismus dazu Anlass bietet, s. Num. 23, 19 (neben **אִישׁ**); Jes. 51, 12 (neben **אֲנוֹשׁ**); 56, 2 (ebenso); Jerem. 49, 18. 33; 50, 40; 51, 43 (überall neben **אִישׁ**); Ps. 8, 5 (neben **אֲנוֹשׁ**); 80, 18 (neben **אִישׁ**); 146, 3 (neben **גִּבֹרִים**); Hiob 16, 21 (neben **גִּבֹר**); 25, 6 (neben **אֲנוֹשׁ**); 35, 8 (neben **אִישׁ**), vgl. **בֶּן אֲנוֹשׁ** Ps. 144, 3 (neben **אָדָם**). — In der apokryphischen Litteratur findet sich **בֶּן אָדָם** nur in Anspielung an alttestamentliche Redeweise. Judith 8, 16 steht **ὁ υἱὸς ἀνθρώπου** in einem an Num. 23, 19 angelehnten Worte. Ein Anklang an dieselbe Schriftstelle wird Sir. 17, 30 vorliegen, wenn **ὁ υἱὸς ἀνθρώπου** daselbst wirklich den originalen Wortlaut wiedergiebt.⁴ Dieser Anklang ist unverkennbar bei dem einzigen **ὁ υἱὸς ἀνθρώπου** in den Testamenten der XII Patriarchen (Joseph 2).

Mit der kollektiven Grundbedeutung von **אָדָם** hängt es zusammen, dass **בֶּן אָדָם** nicht den „Sohn eines Menschen“ bezeichnet, sondern das Glied der Gattung Mensch, vgl. **אֶחָד הָאָדָם** „einer von den Menschen“, d. h. „ein gewöhnlicher Mensch“ Jud. 16, 7.

Das biblische Aramäisch unterscheidet sich vom hebräischen Sprachgebrauche nicht. Das einfache **אָנֹשׁ**, und nicht **בֶּר אָנֹשׁ**, ist das Wort für „Mensch“. **אָנֹשׁ** ist auch hier zunächst Gattungsbegriff und kann stehen, wo wir „Menschen“ sagen würden. **בְּנֵי אָנֹשָׁא** „die Menschensöhne“ ist darum unter Umständen dem blossen **אָנֹשָׁא** gleichwertig, vgl. **מִן אָנֹשָׁא מְרִיד** Dan. 4, 30

¹ S. auch Dan. 10, 16, Sir. 40, 1.

² Auch Daniel wird einmal so genannt Dan. 8, 17.

³ Es ist ein Fehler der Untersuchungen *Lietzmann's* in „Der Menschensohn“ (1896) 30 ff., dass er den Gebrauch von Singular und Plural nicht gesondert beobachtet. Völlig verfehlt ist die Darstellung des alttestamentlichen Sprachgebrauches bei *H. Appel*, Die Selbstbezeichnung Jesu: Der Sohn des Menschen (1896) 28—48.

⁴ Die syr. Übersetzung weicht wesentlich ab.

mit **מִן בְּנֵי אָדָם מֵרִיד** 5, 21.¹ Beides heisst: „aus der Mitte der Menschen wurde er verstossen“. Wenn Dan. 7, 13 ein **כָּבֵד אָנֹשׁ** mit den Wolken des Himmels kommt, wird er bezeichnet als gleichend einem Gliede der Gattung Mensch, oder einem, der Menschenart an sich trägt, wie 3, 25 jener vierte im Feuerofen mit **לְבַר אֱלֹהִין דְּמָה** als einer, der Göttern gleicht. Sachlich, aber nicht dem Ausdrucke nach, ist es dasselbe, wenn 7, 4 von einem Tiere gesagt wird, dass es auf Beinen geht **כְּאָנֹשׁ** „wie ein Mensch“. Ein einzelner Mensch heisst nach 2, 25 **גִּבֹּר**.

Im Mischnahebräischen, welches als hebraisiertes Aramäisch hier ein für unsern Zweck wichtiges Zeugnis ablegt, ist **הָאָדָם** „der Mensch“, s. Ab. II 1. 11; III 10. 14, **אָדָם אֶחָד** „ein Mensch“ Ab. VI 9. „Menschen“ heissen nicht selten **בְּרִיּוֹת** „Geschöpfe“, s. Ab. I 12; II 11, aber auch **בְּנֵי אָדָם**. Mit dem letzteren Ausdruck werden Ber. I 3, Taan. I 7 und b. Mo. k. 19^a (Schimeon ben Jochaj um 130) die „gewöhnlichen Menschen“, die „Leute“ bezeichnet. **דֶּרֶךְ בְּנֵי אָדָם** Ned. VIII 5. 6 ist die „allgemeine Sitte“, **לְשׁוֹן בְּנֵי אָדָם** Siphre, Ausg. Friedm. 33^a (Jischmael um 110) die „gewöhnliche Redeweise“. Dagegen ist der Singular **אָדָם בֶּן** durchaus nicht üblich.

Das Onkelostargum folgt im allgemeinen dem hebr. Text. Es hat Gen. 11, 5, Dt. 32, 8 **בְּנֵי אָדָם** für **בְּנֵי אָדָם** (הָ), Gen. 6, 1 **בְּנֵי אָדָם** auch für **הָאָדָם**, dasselbe Num. 23, 19 sowohl für **אִישׁ** als für **בֶּן אָדָם**, Dt. 32, 26 für **אָנוּשׁ**. Das singularische **בֶּר אָנֹשׁ**, welches Jer. I Num. 23, 19 zweimal verwendet, scheint mit Absicht vermieden zu werden. „Mensch“ heisst aber stets **אָנֹשׁ**, und nicht **בֶּר אָנֹשׁ**. Der Sprachgebrauch des Onkelostargum und des Mischnahebräischen ist hierin der gleiche.

Auch im samaritanischen Pentateuchtargum heisst der „Mensch“ **אָנֹשׁ**. Nur Num. 23, 19 ist nach dem Hebräischen **בֶּר אָנֹשׁ** gesetzt. Der Plural **בְּנֵי אָנֹשׁ** findet sich Gen. 11, 5, **בְּנֵי אָדָם** Dt. 32, 8. Auch Marka hat, wenn er nicht **אָדָם** anwendet, **אָנֹשׁ**, s. *Heidenheim*, Bibl. Sam. III 2^b. 59^a. 130^a. 131^b, *Munk*, Des Sam. Marqah Erzählung über d. Tod Mose's 44. 48. Ungewöhnlich ist bei Munk S. 48 **בְּרִנְשִׁיתָה**, was wohl in **בְּרִנְשִׁיָּה** zu korrigieren ist.

Das für aramäischen Sprachgebrauch minder massgebende Prophetentargum hat Mich. 5, 6 **בֶּר אָנֹשׁ** für **בְּנֵי אָדָם**. Sonst findet sich hier **בֶּר אָנֹשׁ** in Übereinstimmung mit dem hebräischen

¹ Ebenso ist **בְּנֵי אָדָם דְּמָוֶת** Dan. 10, 16 und **בְּמִרְאָה אָדָם** 10, 18 dasselbe.

Text Jes. 51, 12; 56, 2; Jerem. 49, 18. 33; 50, 40; 51, 43.¹ Wenn bei Ezechiel **בֶּן אָדָם** mit **בֶּר אָדָם** wiedergegeben wird, ist klar, dass der Targumist es als „Adamssohn“ auffasst. Der Plural **בְּנֵי אָנָּשׁ** wird öfters gebraucht. — Auch die aramäischen Inschriften bezeugen für Palästina kein einziges **בֶּר אָנָּשׁ**. Der palmyrenische Zolltarif von 137 n. Chr. setzt **אָנָּשׁ מִדְּעָם** für „irgend ein Mensch“. **אָנָּשׁ** findet sich für „jemand“ in nabatäischen Inschriften CIS II 1, 197. 209f. 212. 214. 220. 223f., in der Inschrift von Tema, ebenda 113^a, **אָנָּשׁ** für „Menschen“.

Erst das Jüdisch-Galiläische hat ebenso wie das Christlich-Palästinische **בֶּר אָנָּשׁ** für „Mensch“, obwohl in beiden Idiomen das blossе **אָנָּשׁ** für „jemand“ noch immer vorkommt, für das erstere s. z. B. j. Ber. 13^a, j. Sanh. 25^a, Ber.R. 69, für das letztere H. Lietzmann, Der Menschensohn 32. In die jerusalemischen Targume zum Pentateuch ist **בֶּר אָנָּשׁ** für „Mensch“ dann auch eingedrungen, s. Jer. I Num. 9, 13; 23, 19. Auch die aramäische Recension des Tobitbuches² hat zweimal (8, 18; 12, 1) **בֶּר אָנָּשׁ** für „jemand“, während sie sonst **אָנָּשׁ** (3, 8; 4, 19), **בְּנֵי אָנָּשׁ** (8, 4), Plur. c. **אָנָּשׁ** (1, 19; 12, 1) verwendet.

Auf Grund dieses ganzen Thatbestandes muss gesagt werden: das jüdisch-palästinische Aramäisch der älteren Zeit hatte **אָנָּשׁ** für „Mensch“, verwandte zur Bezeichnung einer Mehrheit von Menschen gelegentlich **בְּנֵי אָנָּשׁ**. Das singularische **בֶּר אָנָּשׁ** war ungebräuchlich und wurde nur in Nachahmung des hebräischen Bibeltextes angewandt, wo **בֶּן אָדָם** der dichterischen Sprache angehört und übrigens auch nicht häufig gebraucht wird. Wenn Dan. 7, 13 die vom Himmel kommende Person als **כְּבֶר אָנָּשׁ** „ein einem Menschensohne Gleichender“ bezeichnet wird, so ist das ebenso wenig prosaische Schreibart wie die Bezeichnung Gottes als **עֲתִיק יִמְיָא** „der an Tagen Fortgeschrittene, der Betagte“³ in demselben Verse, während doch **סְבָא** das Wort für „Greis“ gewesen wäre. Übrigens ist nach meiner S. 11 mitgeteilten Annahme Dan. 7 hebräisches Original, wofür man auch das diesem Kapitel eigene hebräische **עֲלִיָּן** anführen kann. Habe ich damit Recht, so ist auch Dan. 7, 13 **בֶּר אָנָּשׁ** blossе Übersetzung von hebräischem **בֶּן אָדָם**.

¹ Lietzmann, Der Menschensohn 31, scheint dies übersehen zu haben.

² S. darüber Gramm. d. j. pal. Aram. 27 ff.

³ Irrig ist die Übersetzung „der Alte der Tage“, was heissen müsste **עֲתִיקָא** **דְּיִמְיָא**. Auch aus **עֲתִיק יִמְיָן** V. 9 sieht man, dass die Determination nicht **יִמְיָן** gilt, sondern dem Gesamtausdruck.

Dass es mit dem singularischen **בַּר אֱנָשׁ** eine besondere Bewandtnis hat, drückt sich auch darin aus, dass es ebenso wie das hebräische **בֶּן אָדָם** niemals determiniert vorkommt. **בַּר אֱנָשׁ** ist ebenso wie **בֶּן הָאָדָם** vollständig unerhört in der älteren jüdisch-aramäischen Litteratur. „Der Mensch“ heisst hier nur **אֱנָשׁ**. Wenn aber Judäer, Samaritaner und wahrscheinlich auch Nabatäer und Palmyrener diesen Sprachgebrauch hatten, so ist anzunehmen, dass die Galiläer zu Jesu Zeit hierin keine Ausnahme machten und dass der Gebrauch von **בַּר אֱנָשׁ**, **בַּר נָשׂא** in der jüdisch-galiläischen und der christlich-palästinischen Litteratur, welcher wahrscheinlich allen aramäisch sprechenden Palästinensern der spätern Zeit gemeinsam war, eine Neuerung gewesen ist, welche mit manchen anderen den Wortgebrauch und Wortschatz bestimmenden Einflüssen vom Nordosten her nach Palästina einwanderte.¹

Ein letztes Zeugnis für den Sprachgebrauch Jesu bieten seine in den Evangelien mitgeteilten eigenen Worte. Von „Menschen“ in der Einzahl und Mehrzahl ist darin oft genug die Rede. Warum kommt **ὁὶς ἀνθρώπου** für „Mensch“ niemals und **οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων** nur Mk. 3, 28 vor? Sollten die hellenistischen Berichterstatter es — abgesehen von der Selbstbezeichnung Jesu — geflissentlich vermieden haben, obwohl Jesus für „Mensch“ stets nur „Menschensohn“ gesagt hatte? Als wahrscheinlich kann das nicht gelten.

Holtzmann² nennt es eine „Entdeckung“, dass in Jesu Muttersprache „Menschensohn“ der einzige zu Gebote stehende Ausdruck für „Mensch“ sei. Wellhausen behauptet³: „Die Aramäer haben keinen anderen Ausdruck für den Begriff“, und Lietzmann in Übereinstimmung mit Eerdmans⁴ begründet darauf seine These⁵: „Jesus hat sich selbst nie den Titel „Menschensohn“ beigelegt, weil derselbe im Aramäischen nicht existiert und aus sprachlichen Gründen nicht existieren kann“. ⁶ Gleichwohl ist es ein schlimmer Irrtum, welcher bei gewissenhafter

¹ Lietzmann unterlässt jeden Beweis dafür, dass das „Galiläische“ mit seinem Gebrauche von **בַּר אֱנָשׁ** für die Zeit Jesu massgebend sein müsse.

² Lehrb. d. neutestamentl. Theol. I 256.

³ Israelit. und jüdische Geschichte³ 381.

⁴ Theol. Tijdschr. 1894, 165ff.

⁵ Der Menschensohn (1896) 85.

⁶ Die Hervorhebung des letzten Satzes stammt von mir.

Beachtung auch nur des biblisch-aramäischen Sprachgebrauchs unmöglich gewesen wäre.

Wenn der zusammengesetzte Ausdruck **בַּר אֱנָשׁ** „Menschensohn“ determiniert werden sollte, konnte die Determination nur zu **אֱנָשׁ** treten, wie bei hebr. **בֶּן אָדָם** zu **אָדָם**. So entsteht **בַּר אֱנָשׁ**, **בֶּן הָאָדָם**, was eben nicht mit „der Mensch“ (so de Lagarde, Wellhausen, Lietzmann), sondern nur mit „der Menschensohn“ übersetzt werden darf, wenn man nicht die Eigenart des Ausdrucks völlig verwischen will.

Hätte man dagegen „der Sohn des Menschen“ aramäisch wiedergeben wollen, so wäre zu sagen gewesen **בְּרָה דְּאֱנָשׁ** (eigentl. „sein Sohn, der des Menschen“). Im Mischnahebräischen würde entsprechen **בְּנוֹ שְׁלֹאָדָם**. Es kann deshalb nicht Wunder nehmen, wenn die christlich-palästinische Übersetzung der Evangelien **ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου** wiedergibt durch **בְּרָה דְּבַר נָשָׂא**, oder zuweilen, um dem misslichen doppelten **בַּר** zu entgehen, **בְּרָה דְּגַבְרָא**. Das Princip wortgetreuer Übertragung führte notwendig zu einer derartigen Formel, die derselbe Dialekt übrigens auch Hiob 17, 21 für **בֶּן אָדָם** anwandte, worauf Nestle aufmerksam macht.¹ Blosses **בַּר אֱנָשׁ** wäre da, wo dies das gewöhnliche Wort für „Mensch“ war, keine Übersetzung des ungewöhnlichen Ausdrucks gewesen. Freilich führte **בְּרָה דְּבַר נָשָׂא** notwendig zu dem Irrtum, welchen auch das deutsche „der Sohn des Menschen“ hervorruft, als solle betont werden, dass der so Benannte der Sohn jemandes war. So wird der Übersetzer auch das griechische **ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου** verstanden haben.

Aber der griechische Ausdruck ist selbst nur ein Produkt schlimmer Verlegenheit. **ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου** kann zwar betrachtet werden als der griechische Singular zu **οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων**, welches die LXX für **בְּנֵי אָדָם** geprägt haben und das sich auch Mk. 3, 28, Eph. 3, 5 findet. Aber, während der Plural sachlich dem hebr. **בְּנֵי אָדָם** entspricht, da die Bezeichnung „die Söhne der Menschen“ doch die Menschen überhaupt meinen muss, erhielten bei dem Singular beide Bestandteile des Ausdrucks eine befremdliche Betonung. Mit **ὁ υἱὸς ἀνθρώπου** wäre nichts geholfen gewesen, da dies auch nur geheissen hätte „der Sohn eines Menschen“. Für das Griechische ist nun einmal weder **ἄνθρωπος** Kollektivbegriff wie **אֱנָשׁ**, **אָדָם**, noch **υἱός** Bezeichnung

¹ S. A. S. Lewis, A Palestinian Syriac Lectionary (1897) XXXI, vgl. S. 56 (ברה דבר נשא).

des Einzelnen, welcher die Art des Kollektivum an sich trägt. Am ehesten hätte man noch für **בַּר אֱנָשָׁא** schlechtweg $\delta \alpha \nu \theta \rho \omega \pi \omicron \varsigma$ setzen können. Aber welche schlimmen Missverständnisse hätte diese Verwandlung des aussergewöhnlichen Originalausdrucks in einen gewöhnlichen in den Evangelien verursacht! Man hat deshalb vorgezogen, durch möglichst starke Determination des zusammengesetzten Ausdrucks den Eindruck wiederzugeben, welchen das determinierte **בַּר אֱנָשָׁא** im Aramäischen hervorrief. So wurde wenigstens ein Missverständnis in der Richtung vermieden, als sei damit nur „der Mensch“ als solcher gemeint, und die Möglichkeit einer Selbstbezeichnung Jesu mit diesem Ausdruck gewonnen. Dass von Anfang an die Hellenisten den Ausdruck nicht semitisch, sondern griechisch verstanden, als habe Jesus sich in irgendwelchem Sinne nach seiner menschlichen Seite als „von Menschen entsprossen“ bezeichnet, ist nur allzu wahrscheinlich. S. darüber weiter unten.

Unter diesen Umständen ist es begreiflich, wenn die christlichen Hellenisten so viel als irgend möglich den Ausdruck vermieden und in ihre religiöse Sprache nicht aufnahmen. **בַּר אֱנָשָׁא** war zwar aramäisch sehr wohl brauchbar als besondere Bezeichnung einer bestimmten Persönlichkeit, es konnte aber griechisch ebenso wenig genau wiedergegeben werden wie — wenn auch aus anderen Gründen — syrisch und christlich-palästinisch. Im Deutschen ist „des Menschen Sohn“ eine richtige Übersetzung von $\delta \upsilon \omicron \varsigma \tau \omicron \upsilon \alpha \nu \theta \rho \omega \pi \omicron \upsilon$, das aramäische **בַּר אֱנָשָׁא** aber wird nur mit „der Menschensohn“ einigermaßen zutreffend wiedergegeben.

2) Kein gangbarer jüdischer Messiasname.

Es soll hier nicht erst bewiesen werden, dass für den Verfasser des Danielbuchs der „einem Menschensohn Gleichende“ von Kap. 7, 13 Personifikation des „Volks der Heiligen des Höchsten“ (V. 27, vgl. V. 22) ist, welches einst von Gott eine unvergängliche Weltherrschaft zugesprochen erhalten soll. Das Gesicht, in welchem der Menschensohnähnliche geschaut wird, ist eine Parallele zu Dan. 2, 44f., wo die Aufrichtung einer ewigen Herrschaft durch Gott die Deutung des Steines¹ ist, welcher

¹ Dieser Stein wird von der Herrschaft des Messias verstanden Tanchuma, Ausg. Buber, Ber. 70^b, Bemidb.R. 13. Das 4. Esrabuch knüpft daran seine seltsame Vorstellung von dem Berge, den „jener Mensch“ mit sich führt, s. 4. Esr. 13, 6f. 12. 36.

ohne menschliches Dazuthun das grosse Standbild zertrümmert. Im Gegensatz zu den aus dem Meere steigenden Tieren, den Symbolen der bisherigen Weltherrschaften, kommt der Menschensohnähnliche, das Symbol der künftigen Inhaber der Weltherrschaft, „mit den Wolken des Himmels“ (עַם עֲנַנֵי שָׁמַיִם). Der Ausdruck ist auffallend, weil die Gerichtssitzung des „Betagten“, in welcher er auftritt, da stattfindet, wo die Tiere ihr Wesen haben, d. h. auf der Erde.¹ Dazu würde es besser passen, wenn der Menschensohnähnliche „auf den Wolken des Himmels“ käme. Eine Lesart עַם עֲנַנֵי שָׁמַיִם לֵךְ² scheint auch vorausgesetzt zu sein durch ἐπὶ τῶν νεφελῶν LXX Dan. 7, 13, vgl. Mt. 24, 30; 26, 64; Mk. 13, 26 D; Offb. 14, 14—16; Apostellehre 16, 8 (ἐπάνω); Justin, Apol. 1, 51 (ἐπάνω), Hegesipp bei Euseb. Hist. Eccl. II 23. Die Lesart des masoretischen Textes (עַל) ist dagegen vertreten durch Theodotion, Mk. 14, 62, Offb. 1, 7, 4 Esr. 14, 3. Die Fassung ἐν νεφέλαις Mk. 13, 26, ἐν νεφέλῃ Lk. 21, 27 wird ebenfalls die Begleitung ausdrücken und μετὰ = עַל voraussetzen. Nur Gott ist es eigen, auf Wolken einherzufahren, s. Jes. 19, 1, Ps. 104, 3. Ein Späterer wird in dem Bestreben, die gottheitliche Erscheinung des Menschenähnlichen zu mindern, לֵךְ in עַל verwandelt haben. Aber selbst, wenn man עַל liest, bleibt die Thatsache bestehen, dass der künftige Inhaber der Weltherrschaft nicht von der Erde, geschweige aus dem Meer, sondern vom Himmel her kommt. Er ist eine Gott nahe stehende Grösse, wohl geeignet, das Volk der Heiligen Gottes abzubilden. Dabei ist von Wichtigkeit, dass von ihm nichts anderes ausgesagt wird, als dass er Menschenähnlich ist. Er unterscheidet sich von den vier Tieren nicht dadurch, dass er allein Vernunft hätte, denn das erste derselben erhält nach 7, 4 ein Menschenherz, das letzte hat Menschenaugen und kann reden V. 8. Vielmehr erscheint er gegenüber dem beflügelten Löwen, dem gefrässigen Bär, dem vierköpfigen Leopard, dem zehnfach gehörnten vierten Tier, welches schrecklicher ist

¹ Kein Wechsel der Scene ist 7, 9 angedeutet. Der mit Rädern versehene Thronwagen Gottes wird der von Ezechiel geschilderte sein, welcher ja grade dem auf der Erde erscheinenden Gotte dient. Es ist deshalb kein Anlass zu der von *Holsten*, Zeitschr. f. Wiss. Theol. 1891, 62, und *Appel*, Die Selbstbezeichnung Jesu: der Sohn des Menschen 40 ff., vorgetragenen Ansicht, dass die Gerichtsscene über der Erde vorgestellt sei und der Menschensohnähnliche von der Erde her komme.

² Auf die Wichtigkeit dieser Lesart machte aufmerksam *E. Nestle*, Marginalien und Materialien (1893) I 40.

als seine Vorgänger, als wehrlos und ungefährlich, unfähig, durch eigene Kraft sich der Welt zu bemächtigen, er ist nur — wie ein Menschensohn. Wenn er Weltherrscher werden soll, muss Gott ihn dazu machen.

Aus dem ersten nachchristl. Jahrhundert sind nur zwei jüdische Schriften bekannt, welche sich mit Dan. 7, 13 befassen, die Bilderreden des Henochbuches und das 4. Esrabuch. Beide sind darin einig, dass der Menschensohnähnliche eine Einzelperson bedeutet. Durch Kombination von Dan. 7 mit messianischen Weissagungen des Alten Testaments machen sie klar, dass sie dabei an den Messias denken. Besondere Aufmerksamkeit erfordert die Bezeichnung, welche sie dabei für den Messias anwenden.

Die Bilderreden des Henochbuches (Kap. 37—71), deren jüdischer Charakter nicht bezweifelt werden sollte,¹ obwohl nicht erwiesen werden kann, dass sie aus vorchristlicher Zeit stammen, führen 46, 1 ein menschen- und engelähnliches Wesen ein, das dann 46, 2. 4; 48, 2; 62, 5. 9. 14; 63, 11 als „jener Menschensohn“ bezeichnet wird, während 46, 3; 62, 7²; 69, 26. 27. 29; 70, 1; 71, 17 nur „der Menschensohn“ gesagt ist. N. Schmidt³ betont indes, dass auf die Anwendung oder Nichtanwendung des äthiopischen Demonstrativs wenig Gewicht zu legen sei, es könne überall ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu Grunde liegen. Ebenso ist es bedeutungslos, dass die äthiopische Übersetzung in der Wahl des Ausdrucks für „Menschensohn“ schwankt und zuweilen auch „Mannessohn“ und „Weibessohn“ dafür setzt.⁴ Klar ist allerdings, dass ein schon gangbarer Messiasitel „Menschensohn“ vom Verfasser nicht vorausgesetzt wird. Aber man sollte doch nicht leugnen, dass er, indem er in diesem Teil der Bilderreden jeden anderen messianischen Titel vermeidet, dem Ausdruck „der Menschensohn“ im Grunde die Bedeutung eines solchen

¹ Ein christlicher Verfasser oder Interpolator hätte doch vor allen Dingen irgendwie deutlich gemacht, dass der zum Gericht kommende „Menschensohn“ Jesus von Nazareth sei. Aber dieser „Menschensohn“ scheint ja niemals auf Erden gewesen zu sein, geschweige, dass er durch den Tod hindurchgegangen wäre.

² Diese Stelle ist kritisch verdächtig.

³ S. seinen Aufsatz „Was בן נשא a messianic title?“ Journ. of Bibl. Lit. XV (1896) 48.

⁴ Dafür, dass dies wirklich auf „Menschensohn“ zurückzuführen ist, s. R. H. Charles zu Hen. 46, 2 und N. Schmidt, a. a. O. 46 ff.

verleiht. Am deutlichsten ist das 46, 3. Der „Menschensohn, der Gerechtigkeit hat“ ist nun doch sicherlich nicht eine Umschreibung für „der Gerechte“, sondern es soll zurückweisen auf 38, 2; 39, 6, wo der Messias den Namen trägt „der gerechte Erwählte“ bez. „der Erwählte der Gerechtigkeit“. Das ist wiederum nur zu verstehen als ein Anklang an צִמַּח צְדִיק Jerem. 23, 5, צִמַּח צְדָקָה Jerem. 33, 15, wofür das Targum setzt מְשִׁיחַ דְּצִדְקָה „Messias der Gerechtigkeit“.¹

Wahrscheinlich hat der Verfasser der Bilderreden mit „der Menschensohn“ keine neue messianische Benennung einführen wollen. Aber es bleibt bedeutungsvoll, dass er die geheimnisvolle Grösse des „Menschensohnes“, der nie auf Erden war und doch nicht Gott ist, immer nur mit diesem Namen bezeichnet. War das Original hebräisch, so würde hier allein in der älteren jüdischen Litteratur der Ausdruck בֶּן הָאָדָם (mit dem Artikel) vorliegen, und es wäre auch weit überschritten das Verfahren des Danielbuches, welches 10, 16. 18 die Ausdrücke כְּדִמוּת בְּנֵי אָדָם, כְּמֵרָאָה אָדָם in der Bedeutung „der Menschenähnliche“ als Bezeichnung einer bestimmten Persönlichkeit verwendet.

In einer Einschaltung in die Bilderreden ist Henoch selbst der nach Dan. 7 vor den Alten an Tagen gebrachte „Menschensohn“. Mit dieser Bezeichnung wird er 60, 10 angeredet, und 71, 14 zu ihm gesagt: „Du bist der Menschensohn, der zu Gerechtigkeit geboren ist“, worin ebenfalls eine Anspielung an צִמַּח צְדָקָה „Spross der Gerechtigkeit“ vorliegen wird.

Anders ist die Ausdrucksweise in 4 Esra 13. Dort lässt ein Wind aus dem Meere aufsteigen „einen der Gestalt eines Menschen ähnlichen“ (syr. אִיךְ דְּמוּתָא דְּבִרְנָשָׁא). Auf ihn wird zurückgewiesen V. 3 mit „ille homo“ (syr. הוּא בִרְנָשָׁא),² V. 5 mit „homo, qui ascenderat de mari“ (syr. בִּרְנָשָׁא הוּא דְּסָלַק מִן יָמָא), V. 12 mit „ipse homo“ (syr. הוּא בִרְנָשָׁא), und V. 25. 51, vgl. V. 33, mit „vir ascendens de corde maris“ (syr. גִּבְרָא דְּסָלַק מִן לְבָה דִּימָא). War das Original hebräisch, so wäre für syr. גִּבְרָא vorauszusetzen הָאִישׁ, für syr. בִּרְנָשָׁא, lat. „homo“, dagegen הָאָדָם, und auch V. 3 dementsprechend nicht כְּדִמוּת בְּנֵי אָדָם, sondern כְּדִמוּת אָדָם, vgl. Dan. 10, 18. Dass der Verfasser sich an Dan. 7 anlehnt, ist nicht zu verkennen, obwohl er den Menschengleichen — sicherlich nicht ohne Absicht —

¹ Vgl. unter XI 1.

² Die lat. Übersetzung hat „convolabat ille homo cum nubibus“, aber der Anfang fehlt.

aus dem Meere aufsteigen lässt. Aber den Ausdruck **בַּר אֱנוֹשׁ** hat er durch das der Prosasprache angehörende **אָדָם** ersetzt, woraus ein messianischer Titel nun freilich nicht entstehen konnte.

Eine messianische Auslegung von Dan. 7, 13 scheint Akiba (um 120 n. Chr.) vorausgesetzt zu haben, wenn er nach b. Sanh. 38^b die „Stühle“ von Dan. 7, 9 als für Gott und David bestimmt bezeichnete. Aus diesem Worte Akiba's ist dann geflossen die Schilderung des Sepher Hechaloth,¹ wonach David, geschmückt mit einer Krone, an welcher Sonne, Mond und die zwölf Tierkreisbilder befestigt sind, sich im Himmel auf einem Throne niederlässt, der gegenüber dem Throne Gottes ihm errichtet wird. Jehoschua ben Levi (um 250)² stellte die Alternative auf, dass der Messias, wenn Israel es verdient, gemäss Dan. 7, 13 mit den Wolken des Himmels kommen werde, wenn aber nicht, auf dem Esel entsprechend Sach. 9, 9. Nach Schemuel ben Nachman (um 270)³ bringen die Engel nach Dan. 7, 13 den Messias bis zur Gränze ihres Bezirks, während Gott selbst ihn dann gemäss Jerem. 30, 21 zu sich zieht. — Auf andere späte Zeugnisse ist verwiesen in meiner Schrift „Der leidende und der sterbende Messias“ 38 Anm.⁴

An Dan. 7, 13 ist nur angespielt in Trg. Jer. II zu Ex. 12, 42, wonach der Messias wie Mose sein Volk führen wird **בְּרִישׁ עֲנָנָא** „an der Spitze der Wolke“. Die Wolke ist dabei als den Messias bei seinem Werke begleitend gedacht. Wegen der „Wolke“ (**עֲנָן**) von Dan. 7, 13 soll der den Schluss der Davididenlinie bildende **עֲנָנִי** von 1 Chr. 3, 24 der Messias sein nach Midr. Tanchuma, Ausg. Buber, Ber. 70^b und dem Targum zur Stelle. Vielleicht gehört auch der vom Babylonier Nachman nach b. Sanh. 96^b anders gedeutete Messiasname **בַּר נַפְלִי** hierher, wenn nämlich **נַפְלִי** für νεφέλη steht, was indes sehr zu bezweifeln.⁵

Neben diesen Zeugnissen von einer messianischen Auslegung von Dan. 7, 13 findet sich auch eine Spur eines anderen Verständnisses der Stelle in dem anonymen Ausspruche in Midr. Tanchuma, Ausg. Buber, Vaj. 36^b 6: „Was bedeuten die ‚Stühle‘

¹ Seder Rab Amram I 13^a, *Jellinek*, Beth ha-Midrash V 168, vgl. VI 150 f.

² b. Sanh. 98^a, vgl. *Bacher*, Ag. d. p. Am. I 152.

³ Midr. Tehill. 21, 7, vgl. *Bacher*, Ag. d. p. Am. I 548.

⁴ Unecht ist voraussichtlich die Citation von Dan. 7, 13 in Midr. Tehill. 2, 7.

⁵ S. über beide Namen meine Schrift „Der leidende und der sterbende Messias“ 37 f.

⁶ Vgl. Schem.R. 5 den ähnlichen Ausspruch Abin's.

(Dan. 7, 9)? Einstens wird Gott sitzen, und die Engel werden den Grossen Israels Stühle geben, dass auch sie sitzen, während Gott wie der Vorsitzende des Gerichtshofs bei ihnen sitzt, und sie richten die Weltvölker“. Vgl. Mt. 19, 28 (Lk. 22, 30).

Dagegen wird mit Dan. 7, 13 nicht zusammenhängen der gegen die Gottheit Christi gerichtete Ausspruch des palästinischen Amoräers Abbahu,¹ welcher um 280 in Caesarea lebte. Er sagte nach j. Taan. 65^b mit Anlehnung an Num. 23, 19²: אָם יֹאמַר לְךָ אָדָם אֵל אָנִי מְכַבֵּב הוּא בֶּן אָדָם אָנִי סוֹפּוֹ לְתַהוֹת בּוֹ שְׂאֲנִי עוֹלָה לְשָׁמַיִם „wenn jemand zu dir sagt: „ich bin Gott!“ so lügt er, „ich bin Menschensohn“, so wird er es schliesslich bereuen, „ich fahre gen Himmel“, der hat es gesagt, wird es aber nicht ausführen“. Nur so kann der Ausspruch übersetzt werden.³ אָדָם בֶּן אָדָם ist hier dasselbe wie אֵל. Es ist artikellos, weil es in Num. 23, 19 so steht. Das „Emporsteigen zum Himmel“ wird zusammenhängen mit Jes. 14, 13f., wo der König von Babel sagt: „Zum Himmel will ich emporsteigen — —; ich will emporsteigen zu Wolkenhöhen, gleich sein dem Höchsten“, vgl. Mechilta, Ausg. Friedm. 39^b: „Es sagte Nebukadnezar: „Ich will mir eine kleine Wolke machen und darin wohnen“. Da Abbahu nachweislich mit Christen Verkehr hatte, ist es das Nächstliegende, anzunehmen, dass sein Ausspruch auf Jesus gemünzt war und nicht eine in seiner Zeit praktisch bedeutungslose Warnung vor irgendwelchen anderen, die sich für Gott ausgeben. Die Ver-

¹ S. über ihn *Bacher*, Ag. d. p. Am. II 88—142.

² An diese Stelle wird angespielt in einem späten Zusatze zu einem Ausspruche von Eleazar ha-Kappar, Jalk. Schim. (Ausg. Saloniki 1526) zu Num. 23, 7, s. *Dalman-Laible-Streane*, Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and the Liturgy of the Synagoge (1893) 10* (Text). 33* (Übersetzung). Da Zweifel entstanden sind, werde hier gelegentlich bemerkt, dass die daselbst S. 21*—47* mitgeteilten Übersetzungen von mir abgefasst wurden, während *Laible's* Werk nur in der mangelhaften Übertragung *Streane's* vorliegt.

³ Die Stelle ist eine crux interpretum nur für diejenigen, denen der klare Wortsinn missfällt. Richtig übersetzen *Laible*, Jesus Christus im Talmud (1891) 48 und *Bacher*, a. a. O. 118, ungenau *Levy*, Neuhebr. Wörterbuch s. v. אָדָם, *Wünsche*, Der jerusalem. Talmud 141, *M. Schwab*, Le Talmud de Jérusalem VI 156. Ganz unbrauchbar ist die von *Lietzmann*, Der Menschensohn 50, mitgeteilte Erklärung von *F. Cohn*.

⁴ Nebukadnezar wird wegen Jes. 14, 13f. zu denen gerechnet, welche sich selbst zu Gott gemacht haben, Tanchuma, Ausg. Buber, Schem. 12^af., Schem.R. 8, vgl. Ber.R. 9. Eine Himmelfahrt König Alexander's erzählt Jona (um 330) j. Ab. z. 42^c, Bem.R. 13.

anlassung, wegen deren er grade Num. 23, 19 unter Veränderung seines ihm natürlich bekannten Wortsinnes zur Grundlage seines Ausspruches macht, kann man nur darin finden, dass die Nebeneinanderstellung von אֱלֹהִים und בֶּן אָדָם ihm zu einer Anspielung an Jesus geeignet schien. Dann wird ihm bekannt gewesen sein, dass Jesus sich selbst in irgendwelchem ausschliesslichen Sinne „Menschensohn“ nannte. Dass dies eine jüdische Messiasbezeichnung gewesen sei, folgt selbstverständlich aus dem Ausspruche nicht. Auch eine Bezugnahme auf Dan. 7, 13 fehlt.

Erwähnt sei, dass in dem aus dem Mittelalter stammenden Hauptwerke der Kabbala, dem Zohar, Bd. III 144^a, einmal mit Bezugnahme auf אֱלֹהִים Dan. 7, 13 und אָדָם Ez. 1, 26 der „obere Adam“ (אָדָם הָעֶלְיוֹן) vom „unteren Adam“ (אָדָם הַתַּתְּמוֹן) unterschieden wird. Das hat aber weder mit dem ersten Menschen, noch mit dem Messias etwas zu thun. Der „obere Adam“ ist vielmehr die höchste Form der Selbstoffenbarung Gottes, der „untere Adam“ eine Zusammenfassung aller daran sich anschliessenden niederen Offenbarungsstufen. Das mag in irgendwelchem, für uns nicht mehr nachweisbaren, geschichtlichen Zusammenhang mit der Lehre des Ophiten stehen, wonach das Urlicht den Namen Πρῶτος Ἄνθρωπος, die von ihm emanirte Ἐννοια den Namen Δεύτερος Ἄνθρωπος oder υἱὸς ἀνθρώπου führt.¹ Es hat seinen Ausgangspunkt sicherlich im Thronwagengesichte Ezechiel's, in welchem Gott menschenähnlich erscheint, wozu dann der himmlische אֱלֹהִים von Dan. 7, 13 sich den Juden, die Selbstbezeichnung Jesu den Christen als willkommene Parallele darbot. Die übliche Annahme, dass Paulus seine Bezeichnung Christi als ὁ ἔσχατος Ἀδάμ oder ὁ δεύτερος ἄνθρωπος² der rabbinischen Theologie „einfach“ entnommen habe,³ ist aber irrig, da diese Theologie von einer derartigen Gegenüberstellung von Adam und dem Messias nichts gewusst hat. Die von Schöttgen, Hor. hebr. et talm. 670ff., J. Rhenferdus bei Meuschen, Nov. Testam. ex Talmude illustr. 1048ff., dafür angeführten Beweismstellen gehören dem Mittelalter an und sind von der Kabbala beeinflusst.⁴

¹ Irenaeus I 28, vgl. Lietzmann, Der Menschensohn 62 ff.

² 1 Kor. 15, 45. 47.

³ S. z. B. Holtzmann, Lehrb. d. neutest. Theol. II 55, Lietzmann, Der Menschensohn 64.

⁴ Darauf macht auch aufmerksam G. F. Moore in „The last Adam“, Journ. Bibl. Lit. XVI (1897) 158—161.

Als Resultat ist zu bezeichnen, dass zwar der Menschensohn von Dan. 7, 13 zuweilen vom Messias verstanden wurde, dass es in alter Zeit auch zwei apokalyptische Stücke gegeben hat, welche mit Ausschluss anderer Bezeichnungen den Messias danach benannten, dass aber ein gangbarer jüdischer Messiasname daraus nicht geworden ist.¹ Dies wäre an sich gar nicht unmöglich gewesen. Warum sollte ein Messiasname „der Menschensohn“ weniger brauchbar gewesen sein als der jüdische Messiasname תַּנְּרָא „der Aussätzige“,² der Gottesname הַמָּקוֹם „der Ort“³ oder die samaritanische Messiasbezeichnung תְּהִיבָה „der Wiederkehrende“? Aber nur dann war ein Messiasname „Menschensohn“ bei den Rabbinen zu erwarten, wenn sie ihr Messiasbild vorzugsweise nach Dan. 7 geformt hätten. Da sie dies nicht thaten, ist es auch zu einem Messiasnamen „der Menschensohn“ nicht gekommen.

3) Keine bedeutungslose Redeweise.

Schon Beza, Coccejus, H. E. G. Paulus und Fritzsche⁴ haben die von A. Meyer⁵ für einige Fälle der Verwendung von ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου erneuerte Ansicht aufgestellt, dass dies nur ein bei den Juden üblicher Ersatz für das Pronomen der ersten Person gewesen sei. Beza sagt davon zu Mt. 8, 20: „(addo,) propterea quod familiare est Hebraeis, ut de se loquantur in tertia persona, ideo accipi loco pronominis primae personae in evangelica historia“. Nun ist die Sitte, in der dritten Person von sich zu reden, keineswegs bei den Hebräern allgemein gewesen. Aber es kam doch vor, dass ein Mann mit הָהוּא גִבְרָא „dieser Mann“, eine Frau mit הָהִיא אִתְתָּא „dieses Weib“ von sich selbst redete. Beispiele s. Vaj.R. 30, j. Maas. sch. 55^b, j. Sabb. 15^c, j. Sukk. 55^b, j. Mo. k. 81^d, j. Taan. 66^d. 69^a, j. Kidd. 64^b, j. Keth. 29^b, b. Bab. b. 4^a, b. Sanh.

¹ Man darf doch wirklich nicht aus den sporadischen, bei den Juden frühzeitig verschollenen Zeugnissen bei Henoch und 4. Esra mit *Baldensperger*, Das Selbstbewusstsein Jesu 170f., einen „synagogalen Sprachgebrauch“ machen, der sich „wohl überhaupt in den Werken des religiösen Schriftgelehrtentums“ gefunden habe.

² S. m. Schrift „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 36.

³ S. oben S. 189f.

⁴ S. die Belegstellen bei *Appel*, Die Selbstbezeichnung Jesu: Der Menschensohn 5f.

⁵ Jesu Muttersprache 95.

46^b.¹ Die Redeweise wird ihren Ausgangspunkt von Fällen genommen haben, in welchen man etwas Unliebsames auszusagen hatte,² ist aber darauf nicht beschränkt geblieben. Ein Sterbender sagt, dass man „dem Weibe dieses Mannes“ etwas aushändigen solle, j. Kidd. 64^b. Kaiser Trajan sagt j. Sukk. 55^b zu den von ihm überraschten Juden, indem er von sich selbst redet: „Dieser Mann, der gedachte, nach zehn Tagen zu kommen, langte schon in fünf Tagen an.“ Es giebt aber kein Beispiel dafür, dass **הָהוּא אִנְשָׁא** oder **הָהוּא בֶר אִנְשָׁא** in der gleichen Weise gebraucht worden wäre. Noch weniger wäre blosses **בֶר אִנְשָׁא** dafür möglich gewesen. Zwischen jenem Gebrauch und der Selbstbezeichnung Jesu kann um so weniger eine Verbindung hergestellt werden, als nach meinen Ausführungen unter 1) damals **אִנְשָׁא** und nicht **בֶר אִנְשָׁא** die übliche Bezeichnung des Menschen gewesen ist.

So wenig wie das aramäische **הָהוּא גִבְרָא** hat auch sein hebräisches Äquivalent **אֹתוֹ הָאִישׁ** „jener Mann“³ mit der Bezeichnung „Menschensohn“ zu thun. Cremer⁴ meint, dass der Ausdruck „Sohn des Mannes“ Hen. 69, 29 im Gegensatz zu der jüdischen Bezeichnung Jesu als **אֹתוֹ הָאִישׁ** entstanden sein könne. Aber diese Benennung Jesu ist dem älteren Rabbinismus fremd und kann vor dem Mittelalter nicht nachgewiesen werden. Sie besagt lediglich, dass von der Person die Rede ist, welche man mit ihrem Namen weder nennen will, noch aus Rücksicht auf die christliche Censur zu nennen wagt.

Nach dem vorher Ausgeführten lässt sich nur sagen, dass es nicht als besonders auffallend erschienen sein kann, wenn Jesus es liebte, in der dritten Person von sich zu reden. Die Bezeichnung, welche er dabei von sich brauchte, war aber eine ungewöhnliche. Sie bedarf einer besonderen Erklärung.

¹ S. auch Gramm. d. j. pal. Aram. 77f. und Aram. Dialektproben S. 18 Z. 9. 12; S. 29, Z. 7. 11. 13f.

² Man vermied dann auch gern das „du“, vgl. die Fluchformel: „Es verhauche der Geist dieses Mannes“, z. B. j. Bez. 14^b, und *Goldziher*, Abhandlungen zur arab. Philologie I 39.

³ S. Ber.R. 36.

⁴ Bibl. theol. Wörterbuch ⁸ 966.

4) Eine ausschliessliche Selbstbezeichnung Jesu.

Bei allen drei Synoptikern erscheint ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Bezeichnung Jesu nur in seinem eigenen Munde. Der vierte Evangelist lässt zwar einmal (12, 34) das Volk vom „Menschensohne“ reden, aber doch nur so, dass er ihm dabei geflissentlich Jesu eigene Redeweise in den Mund legt. Nach Apg. 7, 56 hat der sterbende Stephanus die Bezeichnung gebraucht, nach Hegesipp (bei Eusebius, Hist. eccl. II 23) auch der sterbende Jakobus. Beide Fälle enthalten aber eine unverkennbare Anspielung an das Wort Jesu vor dem Synhedrion, und zwar bei Stephanus gemäss Lk. 22, 69, bei Jakobus gemäss Mt. 26, 64. Nirgends sonst ist Jesus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου genannt,¹ auch nicht in der Johannesapokalypse, obwohl sie zweimal mit Anspielung an Daniel von einem redet, welcher einem Menschensohne gleicht. Der Seher schaut 1, 13 Jesus als ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου in einer Schilderung, welche aber nicht an Dan. 7, sondern an Dan. 10, 5. 6 erinnert, sodass also der Ausdruck aus Dan. 10, 16. 18 genommen ist, wo geheimnisvoll von „einem Menschenähnlichen“ erzählt wird. In 14, 14 sieht er wiederum einen „Menschenähnlichen“, diesmal auf weisser Wolke, mit Krone und Sichel, um die Erde zu „ernten“. Dass es Christus ist, wird nicht klar gemacht. Nach V. 17 ist es ein Engel. Die Scene ist nicht die von Dan. 7, an welche nur die Wolke erinnert. Immerhin mag aber dem Verfasser hier der „Menschenähnliche“ von Dan. 7, 13 vorschweben. Natürlich kann man nicht daraus, dass der Apokalyptiker die himmlische Erscheinung Jesu und eines Engels als in „Menschengestalt“ geschaut bezeichnet, den Schluss ziehen, dass es ihm unbekannt gewesen sei, dass Jesus sich selbst während seines Erdenlebens den „Menschensohn“ genannt hat. Es ist nur die Thatsache zu konstatieren, dass auch er so wenig wie die anderen neutestamentlichen Schriftsteller jemals ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Benennung Jesu verwendet.

Paulus redet 1 Thess. 4, 16, 2 Thess. 1, 7 mit Anspielung an die entsprechenden Aussagen Jesu von der Wiederkunft Christi, nennt ihn aber auch hier nicht den „Menschensohn“, sondern ὁ κύριος. Zwar bezeichnet er 1 Kor. 15, 47f. Christus als ὁ δευτερος

¹ In zweckentsprechender Weise hat aber die Liturgie des h. Jakobus im Ritus der Eucharistie, indem sie 1 Kor. 11, 26 zu einem Worte Jesu machte, das in Jesu Munde unpassende τοῦ κυρίου des Paulus in τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου verwandelt.

ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (ὁ ἐπουράνιος), aber der Ausdruck, der wahr-
scheinlich hier erst dem Paulus entstand, ist veranlasst durch
den für den ganzen Zusammenhang wesentlichen Gegensatz des
von Adam und seinen Nachkommen vertretenen irdischen Wesens
zu dem von Christus her den Seinen zukommenden himmlischen
Wesen. Dabei ist ebenso wenig eine Anspielung an die Selbst-
bezeichnung Jesu anzunehmen, wie eine Verwendung von philo-
nischen und kabbalistischen Gedanken über einen idealen Ur-
menschen.¹

Der Ausdruck ist offenbar auf den Gebrauch im Munde
Jesu beschränkt geblieben, und die Synoptiker konstatieren diesen
Gebrauch als eine historische Thatsache, ohne dass ihnen selbst
jemals der Ausdruck in die Feder flösse. Er scheint auch ihnen
selbst nicht geläufige Messiasbezeichnung gewesen zu sein. Dass
Jesus allein sich den „Menschensohn“ genannt hat und niemand
anders ihn so bezeichnete, gilt es zu verstehen. Es ist kein
Zeichen gesunder historischer Methode, wenn man mit Oort² und
Lietzmann, statt die Lösung dieses Problems zu versuchen, zu der
Behauptung greift, dass der Nichtgebrauch des Ausdrucks durch
die neutestamentlichen Schriftsteller ein Zeugnis dafür sei, dass
er auch Jesu nicht eigen gewesen ist, und dass es irgendwo eine
hellenistische Urgemeinde gegeben habe, welche diesen Namen
liebte und Jesus in der evangelischen Erzählung oft in der dritten
Person von sich reden liess, um Gelegenheit zu seiner Verwendung
zu finden. Aber von einer derartigen Aufstellung hätte schon
die Beobachtung abhalten sollen, dass ja doch, obwohl die Evan-
gelien seit 1800 Jahren Jesus als „des Menschen Sohn“ der
Kirche verkündigen, dieser Ausdruck noch heute keine gangbare
Christusbezeichnung geworden ist und dass man in Büchern und
Predigten von „des Menschen Sohn“ nur dann zu reden pflegt,
wenn man auf die eigenen Worte Jesu bezug nimmt. Wahr-
scheinlich wird im wesentlichen dieselbe Empfindung, welche die
Kirche heute noch davon abhält, Jesus als den „Menschensohn“
zu bezeichnen und anzurufen, von Anfang an lebendig gewesen sein.

Lietzmann selbst hat den Grund des Nichtgebrauchs von
ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in der griechisch redenden Kirche enthüllt,
indem er Zeugnisse darüber mitteilte, wie sie die Bezeichnung ver-

¹ Dass von einer Entlehnung aus der rabbinischen Theologie nicht die
Rede sein kann, s. oben S. 203 f.

² H. L. Oort, De uitdrucking ο υἱος του ανθρωπου in het nieuwe Testa-
ment (1893).

standen hat.¹ Ignatius, Justin, Irenäus, Origenes, Eusebius, Athanasius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Kyrill von Alexandrien, Chrysostomus, aber auch Tertullian, Ambrosius, Cyprian, Augustin haben einstimmig, wenn auch in verschieden vermittelter Weise, darin einen Hinweis auf die menschliche Seite der Herkunft Jesu gesehen. Nach dem am Schlusse von 1) Gesagten kann dies Verständnis der Bezeichnung nicht Wunder nehmen. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου konnte von Griechen nicht anders verstanden werden, als von dem, welcher Sohn eines Menschen sein will. Eine derartige Benennung Jesu konnte in der griechisch redenden Kirche wohl unter dogmatischem Gesichtspunkt betrachtet werden, aber praktisch verwendbar war sie nicht.

5) Die Bedeutung der Bezeichnung für die Synoptiker.

Bei Matthäus erscheint ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zum ersten Mal 8, 20 (vgl. Lk. 9, 58), bei Markus schon 2, 10 (vgl. Mt. 9, 6, Lk. 5, 24), bei Lukas an der eben genannten Stelle 5, 24. Keiner der Evangelisten giebt sich die Mühe, die Bezeichnung irgendwie zu erläutern, sie scheinen anzunehmen, dass der Leser verstehen werde, was damit gemeint ist. Hätten sie gewollt, dass man dabei an den in den Wolken des Himmels kommenden Messias denke, so sollte man annehmen, dass sie einen Ausspruch an die Spitze gesetzt hätten, in welchem die messianische Herrlichkeit des Menschensohnes ausgesagt wurde. Bei Matthäus steht aber am Anfange das Wort von dem Menschensohne, der nicht hat, was sogar die wilden Tiere haben, bei Markus und Lukas das Wort von dem Menschensohne, welcher das Recht hat, auf Erden Sünden zu vergeben. Das werden die Leser auch nicht haben verstehen können, als sei Jesu als dem „Menschensohne“ diese Macht an sich eigen, sondern so, dass er, der sich nur „des Menschen Sohn“ nennt, solche Machtvollkommenheit empfangen habe. Matthäus sagt dies auch 9, 8 gradezu, indem er die Volksmenge rühmen lässt, dass Gott solche Macht „den Menschen“ gegeben hat. Derselbe Evangelist lässt auch in der Erzählung vom Petrusbekenntnis durch die ihm eigenen Abänderungen (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου 16, 13 für με Mk. 8, 27, Lk. 9, 18, ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος V. 16 für ὁ Χριστὸς Mk. 8, 29, τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ Lk. 9, 20) deutlich erkennen, dass derjenige, welcher sich

¹ Lietzmann, Der Menschensohn 69—80, s. auch Appel, Die Selbstbezeichnung Jesu 1—3.

nur „des Menschen Sohn“ nennt, in Wirklichkeit das Gegenteil davon ist, nämlich Gottes Sohn.¹ Dabei wird 16, 17 hervorgehoben, dass Petrus diese Erkenntnis nicht von Menschen, sondern von Gott gewonnen hat. Auch Jesus hat ihm offenbar durch seine Selbstbezeichnung als „des Menschen Sohn“ dazu nicht verholfen. Wenn Markus und Lukas sogar noch früher als Matthäus Jesus die Selbstbezeichnung „des Menschen Sohn“ anwenden lassen, werden auch sie eine Bezeichnung der messianischen Hoheit darin nicht gesehen haben. Der Befehl Jesu, von seiner Messianität niemandem zu sagen Mk. 8, 30 (Lk. 9, 21, vgl. Mt. 16, 20), wäre doch auch ihnen sinnlos erschienen, wenn Jesus sich als Messias, und noch dazu in der Dan. 7, 13 zu entnehmenden höchsten Potenz, stets öffentlich bekannte. Eine Andeutung davon, dass „des Menschen Sohn“ den Messias nach seiner Niedrigkeitserscheinung bezeichnet, liegt auch vor in dem Wort von der unvergebaren Lästerung des heiligen Geistes nach Matthäus und Lukas. Die ursprüngliche Gestalt desselben hat Markus, der 3, 28f. nur Lästerung im allgemeinen der Lästerung des in Jesus waltenden Geistes gegenüberstellt. Lukas redet 12, 10 von Lästerung des „Menschensohnes“ und des „Geistes“, ebenso Matthäus 12, 32, indem er den so lautenden Ausspruch hinter einen anderen stellt, welcher der Fassung des Markus entspricht. Unmöglich können hier Matthäus und Lukas zwei Personen der Gottheit unterscheiden wollen, als sei es eine lässliche Sünde, den „Sohn“ zu lästern. Vielmehr wird Jesus als Mensch von dem durch ihn wirkenden göttlichen Geist unterschieden. Schmähung des Menschen Jesus ist vergebbar, Lästerung der Gotteskraft in ihm ist unvergebbar, weil sie Gotteslästerung ist. — Markus allein hat 2, 27f. die Folgerung, dass „des Menschen Sohn“ Herr über den Sabbat sei, weil der Sabbat um des Menschen willen da ist. Dann muss für Markus das, was vom Menschen gilt, von „des Menschen Sohne“ erst recht gelten. Nur Lukas hat in der Schilderung des Prozesses Jesu in 22, 70 das verdeutlichende Wort: οὐ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, was erkennbar auf ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im Bekenntnisse Jesu zurückweist. Es soll sagen: Jesus ist in Wirklichkeit gemäss seiner Aussage eben nicht der Sohn des „Menschen“, sondern „Gottes“.

Wir werden berechtigt sein zu sagen: für die synoptischen Evangelisten war, im Einklang mit dem Verständnis der alten Kirche, „des Menschen Sohn“ keine Herrlichkeitsbezeichnung des

¹ Das betont mit Recht *Holtzmann*, Lehrb. d. neutest. Theol. I 257 f.
Dalman, Die Worte Jesu.

Messias, sondern das, als was sie einem Hellenisten notwendig erscheinen musste, eine geflissentliche Verhüllung der Messianität hinter einem Namen, welcher die Menschheit seines Trägers betont. Für sie waren nicht die Leidensaussagen Jesu von „des Menschen Sohn“ Paradoxien, sondern die Herrlichkeitsaussagen. Dass „des Menschen Sohn“ getötet werden kann, ist nicht wunderbar, wohl aber seine Wiederkunft auf den Wolken des Himmels.

6) Die Bedeutung der Bezeichnung für Jesus.

Zu keinem Resultat führt bei der Mannichfaltigkeit der Aussagen, in welchen Jesus sich als $\acute{o} \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ bezeichnet, die Untersuchung des Inhalts derselben. Eine Auskunft über den Sinn der Bezeichnung giebt Jesus nirgends. Er scheint eine solche also für überflüssig gehalten zu haben. Nur dies geht aus dem Zeugnis der Synoptiker hervor, dass sie ihrerseits annehmen, dass dieselbe stets den gleichen Sinn gehabt habe. Wir sind darum zunächst auf den Ausdruck selbst gewiesen, den wir mit dem Inhalt des Zeugnisses Jesu von seiner Person zusammenzuhalten haben.

Das griechische $\acute{o} \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ müsste, so wie Griechen es verstanden, auf aram. $\text{בְּרָהּ דְּאָנְשָׁא}$ zurückgeführt werden, s. oben unter 1). Dagegen, dass Jesus dies wirklich sagte, spricht aber, dass der Ausdruck ein unsemitischer ist, dass die Bedeutung „der Sohn des Menschen“ in Jesu Selbstzeugnis keinerlei Anhalt hat, dass auch keine Schriftbasis für den Ausdruck zu entdecken ist, während doch alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass Jesus bei seinem Verhältnis zu dem in der h. Schrift ausgesprochenen Gotteswillen in bezug auf ihn selbst den Ausdruck von da entnommen hat. Der einzige an $\acute{o} \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ erinnernde echt aramäische Ausdruck ist $\text{בְּרָהּ דְּאָנְשָׁא}$. Von diesem ist unter 1) gesagt worden, dass er der gewöhnlichen Sprache der palästinischen Juden als Ausdruck für „Mensch“ nicht eigen war, dass er vielmehr der gehobenen Sprache der Poesie und Prophetie angehörte. Er wird den Juden lediglich als Ausdruck der Bibelsprache bekannt gewesen sein. Der jüdische Hörer wird also für das auffallende $\text{בְּרָהּ דְּאָנְשָׁא}$ im Munde Jesu zuerst in der h. Schrift die Deutung gesucht haben. Dort bot sich der gleiche aramäische Ausdruck nur in $\text{כְּבֹרָהּ דְּאָנְשָׁא}$ Dan. 7, 13 dar, wo $\text{בְּרָהּ דְּאָנְשָׁא}$ Bezeichnung einer bestimmten Grösse ist, unter der auch jüdische Auslegung zuweilen eine einzelne Person, den

Messias, verstand. Damit ist aber nicht gesagt, dass jeder diese Deutung des Ausdrucks hätte vollziehen müssen. Nicht jedermann wird Dan. 7, 13 vom Messias ausgelegt haben. Dazu kommt, dass jener „Menschensohnähnliche“ von den Wolken des Himmels herniedergetragen wird, um Weltherr zu werden. An Jesus war nichts dem Ähnliches zu sehen. Wie sollte ein auf Erden Wandelnder vom Himmel her kommen? Es hätte dann erst eine Versetzung dorthin statthaben müssen. Ein Gestorbener oder von der Erde Entrückter konnte ja vielleicht so in die Welt wiedereingeführt werden, oder eine niemals auf Erden gewesene Persönlichkeit kam so auf die Erde herab. Dan. 7, 13 schien somit von Jesus nicht gelten zu können. Wer an diesem Gedanken haften blieb, wird, wenn ihm nicht bekannt war, dass Jesus thatsächlich von sich Tod, Auferweckung und herrliche Wiederkehr aussagte, die Beziehung auf Dan. 7 wahrscheinlich als unmöglich abgelehnt und dann die Bezeichnung als rätselhaft betrachtet haben. Hätte Jesus sich **הָהוּא בֶר אֱנוֹשׁ** „jener Menschensohn“ genannt, so hätte man darin wohl einen ungewöhnlichen Ausdruck der Bescheidenheit Jesu gesehen. Nannte er sich aber **בֶר אֱנוֹשׁ** „der Menschensohn“, so konnte daraus nur gefolgert werden, dass er sich aus irgend einem Grunde als einen Menschen vor andern betrachte. Dagegen würde niemand auf den Gedanken gekommen sein, dass er „der Idealmensch“ in irgendwelchem Sinne sei, weil diese Vorstellung von jüdischem Denken weit ablag und auch durch Jesu Lehre nicht im geringsten nahegelegt wurde.

Nach Jesu offener Bezugnahme auf Dan. 7, 13 in seiner apokalyptischen Rede Mt. 24, 30 (Mk. 13, 26, Lk. 21, 27) und in seinem Bekenntnis vor dem Synhedrion Mt. 26, 64 (Mk. 14, 62) kann nicht bezweifelt werden, dass er seine Selbstbezeichnung von dort entnahm. Dafür spricht ausserdem, dass Jesus den Begriff der Gottesherrschaft ebenfalls bei Daniel entlehnte. Nichts nötigt aber, an die Bilderreden Henochs zu denken, zumal ihr „Menschensohn“ niemals als Mensch geboren wird,¹ während das Danielbuch diesen Punkt unerörtert lässt. — Unter diesen Umständen ist aber nicht notwendig, dass Jesus den Ausdruck als solchen bedeutsam fand. Wenn er sich **בֶר אֱנוֹשׁ** nannte, sagte er im Grunde nur, er sei derjenige, in welchem jenes Gesicht Daniels vom „Menschensohnähnlichen“ in Erfüllung geht. Die

¹ S. oben S. 107.

Bezeichnung erhielt ihren positiven Inhalt durch die Beleuchtung, in der sie bei Daniel erscheint, und durch das, was von ihr ausgesagt wird, ähnlich wie die Bezeichnung מִשְׁחָה „der Messias“ ihren Inhalt weniger aus der Bedeutung des Wortes, sondern aus dem Schriftzeugnis über die so benannte Grösse gewinnt. Wenn nun aber nicht alle Hörer von Jesu Rede diesen Zusammenhang durchschauten, wenn es eine Zeit gab, in welcher selbst Jesu Jünger ihn nicht verstanden, so entsteht die Frage: welchen Zweck verband Jesus damit, wenn er Unkundigen gegenüber sich den „Menschensohn“ nannte? Er muss doch auch ihnen damit etwas haben sagen wollen. Oder sollte er den Ausdruck vor solchen gar nicht gebraucht haben?

Der sicheren Beantwortung dieser Fragen stehen erhebliche Hindernisse im Wege. Erstlich wird von keinem der Evangelien gelten können, dass es die Aussprüche Jesu in genauer zeitlicher Ordnung mitteile, zumal sie in dieser Beziehung auch von einander vielfach abweichen. Man wird von Anfang an grosses Interesse daran gehabt haben, über Worte und Thaten Jesu genau unterrichtet zu sein; aber ihre zeitliche Reihenfolge schien gleichgiltig, auch würde das Gedächtnis der Jünger darüber nicht immer sichere Auskunft haben geben können. Zweitens konnte ihre Erinnerung grade in bezug auf die Anwendung der Bezeichnung „der Menschensohn“ keine sichere sein. Es ist doch nicht vorstellbar, dass sie nachträglich genau gewusst hätten, in welchen Aussprüchen Jesus sich dieser Bezeichnung bedient habe, und in welchen nicht. Die synoptische Überlieferung hierüber ist in sich selbst eine schwankende. Die Bezeichnung steht Mt. 16, 13, fehlt in den Parallelen Mk. 8, 27, Lk. 9, 18; sie steht Lk. 6, 22; 12, 8, fehlt Mt. 5, 11; 10, 33, sie steht Mk. 10, 45 und Mt. 20, 28, fehlt Lk. 22, 27, sie steht Mk. 8, 31 und Lk. 9, 22, fehlt aber Mt. 16, 21. Wenn alle drei Synoptiker in der Anwendung der Bezeichnung übereinstimmen, wie z. B. Mt. 9, 6 (Mk. 2, 10, Lk. 5, 24), kann man daraus doch nur den Schluss ziehen, dass eine ihnen gemeinsame Quelle die Bezeichnung gehabt hat, nicht aber, dass die Überlieferung hier besonders sicher gewesen sei. Bei solchem Sachverhalt wird nicht mit absoluter Gewissheit festzustellen sein, wann zuerst und gegenüber welchen Personen Jesus die Bezeichnung brauchte.

Die Evangelisten sind ihrerseits der Meinung, dass Jesus sich stets und gegenüber jedermann als „des Menschen Sohn“ bezeichnet habe. Gleich der erste Fall der Anwendung bei

Markus und Lukas (Mk. 2, 10, Lk. 5, 24) geschieht öffentlich. Auch Matthäus hat vor seiner Parallele zu demselben Ausspruch (9, 6) nur einen Fall der Anwendung (8, 20) in einer an diese Stelle nicht gehörenden Einschaltung, ausserdem geschieht die Anwendung hier gegenüber einem, der Jesu Nachfolger erst werden will. Volles Verständnis der Selbstbezeichnung konnte Jesus in solchen Fällen von seinen Hörern sicherlich nicht erwarten. Man wird aber sagen dürfen, dass er absichtlich ihnen damit ein Rätsel aufgegeben hat, welches das Nachdenken über seine Person herausforderte und in die Richtung deuten sollte, in welcher mit der Lösung des Rätsels auch das Geheimnis der Persönlichkeit Jesu sich völlig offenbart. Da Jesus nachweislich es liebte, vor der Volksmenge in Rätseln zu reden und ihr die Deutung derselben zu überlassen,¹ lässt sich dagegen, dass Jesus von Anfang sich „der Menschensohn“ genannt hat, allenfalls einwenden, dass man doch annehmen möchte, dass seine Jünger eine besondere Deutung des Ausdrucks in diesem Falle erbeten und erhalten hätten. Dies wäre aber vor dem Messiasbekenntnisse des Petrus Mt. 16, 16 (Mk. 8, 29, Lk. 9, 20) nicht angängig, am wenigsten nach dem von Matthäus daran geknüpften Herrenworte (16, 17), wonach kein Mensch, sondern Gott ihm die Messiaswürde Jesu offenbart hat, aber auch nach dem bei Markus und Lukas mitgeteilten Verbote, dem Volke davon zu sagen. Da kann Jesus unmöglich in einer für die Jünger völlig durchsichtigen Weise sich längst schon als Messias bekannt haben. Die Belehrungen darüber, welche Matthäus jetzt vor dem Petrusbekenntnis mitteilt, müssen hinter dasselbe gesetzt werden, so vor allem die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut im Acker Mt. 13, 36—43 wegen V. 41 f., wenn man nicht annehmen will, dass ursprünglich hier Gott statt des Menschensohnes genannt war, weiter Mt. 7, 21—23 wegen V. 22. 23, während die Lukasparallele (6, 46), welche hier von Jesus als Weltenrichter nicht redet, unanstössig ist, aber auch Mt. 10, 17—25 wegen V. 23^b („bis des Menschen Sohn kommt“), und weil Jesu künftige Abwesenheit von den Jüngern, also sein Sterben, durchweg vorausgesetzt wird. Markus und Lukas haben die erste Aussage über Jesu Kommen in Herrlichkeit in der That erst nach der ihre notwendige Voraussetzung bildenden offenen Ankündigung seines Todes und nach dem Petrusbekenntnis, s. Mk. 8, 38, Lk. 9, 26, vgl. Mt. 16, 27. Dann

¹ S. Mt. 13, 34 (Mk. 4, 34).

würde man aber aus dem oben angegebenen Grunde es für wahrscheinlich¹ halten müssen, dass Jesus sich vorher nicht als „der Menschensohn“ bezeichnet hat.

Diese Vermutung liesse sich gegenüber dem anders lautenden Zeugnisse der synoptischen Evangelien allenfalls rechtfertigen. Matthäus hat zwar vorher 9 mal ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Aber drei Stellen 10, 23 und 13, 37. 41 fallen nach dem eben Gesagten weg. Dass 8, 20 an seine gegenwärtige Stelle nicht gehört, war ebenfalls schon bemerkt worden. Mt. 12, 32 ist als erklärende Duplette zu V. 31 (Mk. 3, 28f.) zu betrachten.² Das Wort vom Jonazeichen Mt. 12, 40 hat Lukas erst 11, 30, also hinter dem Petrusbekenntnis. Lukas allein hat 6, 22 ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, wofür aber Mt. 5, 11 ἕνεκεν ἐμοῦ aufweist. Matthäus und Lukas haben gemeinsam den Vergleich zwischen dem Täufer und dem Menschensohn Mt. 11, 18f. (Lk. 7, 33f.). Von Matthäus, Markus und Lukas wird mitgeteilt die Perikope Mt. 9, 1—17 (Mk. 2, 1—22, Lk. 5, 17—39), an welche sich bei Markus und Lukas unmittelbar anschliesst Mk. 2, 23—3, 6, Lk. 6, 1—11, während Matthäus das entsprechende Stück nach Kap. 12, 1—14 verpflanzt hat. Hier findet sich bei allen drei Synoptikern zweimal ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, nämlich Mt. 9, 6 (Mk. 2, 10, Lk. 5, 24) und Mt. 12, 8 (Mk. 2, 28, Luk. 6, 5). Wir haben also die Bezeichnung vor dem Petrusbekenntnis im Grunde nur dreimal bezeugt.

J. Weiss, A. Meyer, Lietzmann, Holtzmann haben das Zeugnis zweier dieser Stellen dadurch zu beseitigen gesucht, dass sie annehmen, Jesus habe da nur vom Menschen überhaupt, oder irgendwie davon geredet, dass von ihm als einem Menschen etwas gelte. Nun würde diese Exegese kaum entstanden sein, wenn man nicht ausserhalb dieser Stellen selbst Gründe hätte, die Bezeichnung „Menschensohn“ als solche beseitigen zu wollen. Bei der einen derselben, Mt. 9, 6 (Mk. 2, 10, Lk. 5, 24), wo Jesus für den „Menschensohn“ das Recht der Sündenvergebung in Anspruch nimmt, hat zwar J. Weiss³ dies widersinnig genannt, weil „kein Gegner Jesu daran gezweifelt habe, dass der Messias Vollmacht habe, Sünden zu vergeben“. Aber erstlich würde

¹ Absichtlich rede ich hier nur von Wahrscheinlichkeit, da bei meiner unten gegebenen Fassung des Sinnes der Bezeichnung eine absolute Nötigung zu dieser Annahme nicht vorhanden ist. Sie wäre zwingend für denjenigen, welcher sie als eigentlichen Messiasnamen auffasst.

² Vgl. S. 209.

³ Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 57.

diesen Gegnern **בֶּר אֲנָשִׁים** als Messiasbezeichnung hier schwerlich deutlich gewesen sein, und dann ist es eine Thatsache, welche J. Weiss kennen sollte, dass das Judentum zu keiner Zeit — vom Alten Testament ab bis zur Gegenwart — vom Messias dergleichen auszusagen gewagt hat. Noch weniger ist es von Belang, dass nach Matthäus in 9, 8 Gott gepriesen wird, dass er den Menschen solche Macht gegeben, da dies nur für die dem Evangelisten eigene Auffassung des Ausdrucks „Menschensohn“ etwas beweist.¹ Auch ist ein Seitenblick auf das Joh. 20, 23 den Jüngern verliehene Recht der Sündenvergebung trotz Mt. 16, 19 und 18, 18 unerlaubt.

Mit mehr scheinbarem Recht liess sich Mt. 12, 8 (Mk. 2, 28, Lk. 6, 5) sagen, dass mit dem „Menschensohn“, welcher Herr des Sabbats ist, der Mensch überhaupt gemeint sei, da ja nach Mk. 2, 27 eben vorher der Mensch als der Zweck des Sabbats bezeichnet war. Aber nur Markus hat vorher diesen Satz.² Matthäus hat statt dessen etwas Anderes, Lukas gar nichts. Wenn die kürzeste Fassung ein Recht hat, der ursprünglichen am nächsten zu stehen, so ist diese bei Lukas zu finden, bei welchem nichts nötig, an den „Menschen“ zu denken. Mk. 2, 27 ist eine Mt. 12, 5—7 parallelstehende Einschaltung, welche wir S. 209 als Zeichen des vom Evangelisten mit **ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου** verbundenen Sinnes gewürdigt haben, die aber auf keinen Fall besagt, dass er hier nicht an die übliche Selbstbezeichnung Jesu gedacht habe. Es ist auch zu beachten, dass der Ausspruch Lk. 6, 5, vgl. Mk. 3, 27, durch **καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς** neu eingeleitet wird, und dass Matthäus, der dies nicht hat, erst recht den Ausspruch zusammenhangslos hinstellt. Aller Voraussicht nach ist das Wort vom Herrn des Sabbats ein selbständiges Logion gewesen, das nur hier als sinnverwandt angefügt wurde.³ Ursprünglich wird Jesus nur gesagt haben, dass die Not den Sabbatbruch der Jünger rechtfertige, wie bei David das ordnungswidrige Essen der Schaubrote, nicht aber, dass er als Herr des Sabbats sie dazu ermächtigt habe. Ein solcher Ausspruch war mehr am Platze, wenn

¹ Gegen Lietzmann, Der Menschensohn 89. S. oben S. 208.

² Es ist bemerkenswert, dass in Cod. D das Herrenwort von Mk. 2, 27 ganz fehlt.

³ Cod. D hat es bei Lukas erst in die nächste Erzählung hinter 6, 10 eingeschoben. An dieser Stelle hat es auch Blass in seinem Lukastext, Resch in seinen **Λόγια Ἰησοῦ**. Dagegen hat Cod. D 6, 5 ein anderes ihm eigentümliches Logion.

Jesus selbst das Sabbatsgebot bei Seite schob. Ohne jedes historische Zeugnis in dieser Richtung kann man sich doch auch mit der von Pfeiderer, J. Weiss und J. H. Holtzmann vertretenen Annahme nicht befreunden, dass Jesus ursprünglich sich nur „den Menschen“ genannt habe und erst später dies durch Kombination mit Dan. 7, 13 zu einer messianischen Bezeichnung gemacht. Alledem steht doch entgegen, dass „Mensch“ und „Menschensohn“ eben nicht auf den gleichen aramäischen Ausdruck zurückgehen, und erst wieder besonders erklärt werden müsste, warum Jesus sich nicht מְשִׁיחָא, sondern מְשִׁיחָא בֶרֶךְ genannt hat. Warum hiesse dann Mk. 2, 27 der „Mensch“ ὁ ἄνθρωπος, aber V. 28 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου?

Einfachere und an sich zweifelsohne erlaubte Mittel der Beseitigung jener Stellen wären es, wenn man entweder das unbequeme ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in das Personalpronomen verwandelt, oder annimmt, dass die betreffenden Aussprüche erst hinter das Petrusbekenntnis zu setzen sind. Für das letztere könnte angeführt werden, dass jene den drei Synoptikern gemeinsame Perikope in ihrer Mitte das Wort von der Abwesenheit des Bräutigams hat, welche seinen Genossen Anlass zum Fasten geben wird (Mt. 9, 15, Mk. 2, 20, Lk. 5, 35). Da Jesus hier sein Sterben voraussetzt, wird man an die Zeit nach dem Petrusbekenntnis denken können. Zwar ist keineswegs ausgemacht, dass Jesus selbst erst damals die Erkenntnis seines gewaltsamen Endes gewonnen habe, aber es scheint doch, als habe er die Seinen nicht früher darauf hingewiesen.

Somit kann als nicht unmöglich, wenngleich nicht als gewiss gelten, dass Jesus vor dem Messiasbekenntnis des Petrus und der von ihm damals den Jüngern gegebenen Belehrung über sein künftiges Geschick sich niemals „der Menschensohn“ genannt hat. Von da ab war dieser Name wohl ihnen als von Dan. 7, 13 genommene Bezeichnung des zur Weltherrschaft Bestimmten durchsichtig. Der Volksmenge hat Jesus den vollen Sinn der Bezeichnung nicht enthüllt, bis er mit seinem offenen Bekenntnis vor dem Synhedrion Mt. 26, 64 (Mk. 14, 62, Lk. 22, 69) jeden Zweifel beseitigte und dadurch seinen Richtern die Möglichkeit gab, ihn dem Tode zu überliefern.

Die genauere Bestimmung des von Jesus mit מְשִׁיחָא בֶרֶךְ verbundenen Sinnes wird nach dem früher Gesagten nur mit Hilfe des Danielbuches zu gewinnen sein. Bei Beachtung der gesamten Jesu eigenen Denkweise ist die entscheidende Veranlassung, wes-

halb er grade zum Danielbuch und seiner Bezeichnung des künftigen Weltherrschers griff, darin zu suchen, dass nirgends mit so vollkommener Klarheit wie dort gesagt wird, dass die notwendige Wandelung aller Verhältnisse auf Erden allein von Gott zu erwarten ist.¹ Wie ein Stein, den keine Hand vom Felsen gelöst hat, kommt die Gottesherrschaft in die Welt, um alle andere Herrschaft zu zertrümmern, Dan. 2, 34. 45. Vom Himmel naht der Menschenähnliche, damit Gott ihm die Weltherrschaft zum Geschenk „gebe“, Dan. 7, 13f., vgl. V. 27. Von „Gewaltthätigen“ wird Dan. 11, 14 gesagt, dass sie sich erheben, um Gesicht in Erfüllung zu bringen, aber dabei zu Fall kommen. Dass Selbsthilfe zu keinem Ziele führt, hatte Jesus in seiner nächsten Umgebung mit angesehen, und er will besonders deshalb vom Volke nicht als „Messias“ angesehen sein, weil dies, im Widerspruch zu der gesamten alttestamentlichen Weissagung,² von seinem Messias Befreiungsthaten erwartet und ein gewaltsames Ansichreissen der Herrschaft. Aber noch aus einem anderen Grunde war die Bezeichnung „der Menschensohn“ eine für Jesus geeignete. Der Name „Messias“ bezeichnete den Herrscher der Heilszeit als solchen, seiner Würde entsprechend, er passt im Grunde nur dann für die dazu bestimmte Person, wenn die Thronbesteigung stattgefunden hat, nicht vorher. Ein Leiden und Sterben des wirklichen Inhabers der Messiaswürde ist in der That nach dem Zeugnis der Propheten undenkbar. Wenn Jesus an das Messiasbekenntnis des Petrus die erste Ankündigung seines gewaltsamen Todes knüpfte, so geschah es, um deutlich zu machen, dass der Antritt der Herrschaft noch weit entfernt sei und das Messiasium Jesu Selbsthilfe nicht ein-, sondern ausschliesse. Der „Menschensohnähnliche“ von Dan. 7, 13 ist aber ein solcher, welcher die Herrschaft erst erhalten soll. Er könnte auch ein durch Leiden und Tod Hindurchgegangener sein. Jedenfalls ist er seiner Natur nach kein Gewaltiger, kein Eroberer, kein Zerstörer, sondern nur „ein Menschenkind“, das Gott unter seinen Schutz genommen hat und zu Grossem bestimmt.³ Es liegt nicht so sehr weit ab davon, wenn die Offenbarung Johannis es liebt, Christus als τὸ ἀρνίον „das Lämmchen“ zu bezeichnen, das ohne Widerrede sich hat schlachten lassen. Auch da ist vor allem an seine Wehrlosigkeit gedacht, in welcher

¹ Vgl. oben S. 112 f.

² S. darüber Wicht. Begr. XI 1.

³ Vgl. die S. 198 f. gegebene Auslegung von Dan. 7.

er alles über sich ergehen lässt, was nach Gottes Ratschluss Menschen ihm zufügen. Jesus bezeichnet sich mit **בַּר אֲנָשׁ** nicht als den „Niedrigen“, wohl aber als das seiner Natur nach schwache Menschenkind, welches Gott zum Herrn der Welt machen will, und es ist sehr wahrscheinlich, dass Jesus den Menschensohn von Dan. 7 wiederfand¹ in dem Psalmwort (8, 5f.): „Was ist ein Mensch, dass du seiner gedenkest, und ein Menschensohn, dass du dich seiner annimmst, und lässtest ihn weniger sein als Gott und krönst ihn mit Herrlichkeit und Pracht, machst ihn zum Herrscher über deiner Hände Werk, alles hast du ihm unter seine Füße gelegt.“

Wenn diese Deutung des Ausdrucks richtig ist, ergibt sich: 1) dass Jesu Fassung der Bezeichnung allein ihm eigen und kein Gegenstück zu der Fassung bei Henoch und 4. Esra ist; 2) dass Niedrigkeits- und Leidensaussagen sich ebensowohl mit **בַּר אֲנָשׁ** verbinden liessen wie Hoheitsaussagen; 3) dass die Bedeutung, welche das Wort für diejenigen hatte, welche den Zusammenhang mit Dan. 7 nicht ahnten, keine unrichtige war, da auch sie in jedem Fall ihr entnehmen mussten, dass Jesus kein Usurpator aus eigener Macht sein wolle; 4) dass es möglich war, dass auch die Jünger von Anfang an sich mit dieser Bedeutung begnügten und keine weitere Erklärung von Jesus forderten; 5) dass das Verständnis, welches die hellenistischen Synoptiker und die alte Kirche von dem Ausdrucke hatte, zwar in seiner genaueren Fassung irrig, aber insofern doch nicht falsch war, als sie darin ein Bekenntnis Jesu zu seinem Menschtum sahen; 6) aber, dass die Kirche auch ganz recht that, wenn sie die Bezeichnung ihrerseits nicht hat anwenden wollen; denn, seitdem „das Menschenkind“ sich gesetzt hat auf Gottes Thron, ist es in der That nicht mehr — nur ein Mensch —, sondern ein Herrscher über Himmel und Erde, „der Herr“, wie Paulus in den Thessalonicherbriefen und die Apostellehre in ihrer apokalyptischen Aussage mit Recht den mit den Wolken des Himmels Kommenden bezeichnet.

Anmerkung. Eine Zeit lang hielt ich es für möglich, dass „der Menschensohn“ gegensinnige Bezeichnung für „der Gottessohn“ habe sein sollen. Dafür hätten sich verschiedene jüdische Redeweisen als Parallelen nennen lassen.² Nach Jochanan ben Zakkaj (um 80 n. Chr.) wird der Dieb vom Gesetze schwerer

¹ Dies betont auch *K. Bartlet*, Expos. IV 6 S. 435, und — mit Ablehnung der Deutung durch Dan. 7 — *F. Buhl*, Messianske Forjættelser 236f.

² Vgl. *E. Landau*, Die gegensinnigen Wörter im Alt- und Neuhebr. (1896).

bestraft als der Räuber, „weil er gleichsam das Auge Gottes zu einem nicht sehenden und das Ohr Gottes zu einem nicht hörenden macht“. In Tosephta Bab. k. VII 2 ist hier für „Auge Gottes“ gesagt „das obere Auge“ (עֵין הָעֶלְיוֹנָה), aber Mechilta Mischp. Nez. 15¹ und b. Bab. k. 79^b „das untere Auge“ (עֵין שֶׁל מַטָּה). Eine b. Jom. 77^a, b. Sukk. 53^b mitgeteilte Barajta² erklärt Ez. 8, 16 davon, dass man sich entblösste כְּלָפִי מַטָּה „nach unten zu“, während die Meinung ist, dass es „nach oben zu“, d. h. auf Gott hin, geschah. Schon im Alten Testament, z. B. 1 Kön. 21, 10, sagt man בֵּרַךְ „segnen“ für „fluchen“, wenn die Schmähung Gott gilt. Dementsprechend ist בְּרַכַּת הַשֵּׁם „Segnung des Namens“ b. Sanh. 56^a (Barajta) in Wirklichkeit „Gotteslästerung“; בְּרַכָּה לְמַעְלָה „Segnung nach oben“ bedeutet „Verfluchung Gottes“, בְּרַכָּה לְמַטָּה „Segnung nach unten“ dagegen „Verfluchung der Eltern“ nach b. Jeb. 101^a (Chanina). Den Blinden nennt man in Galiläa סְגִיָּא נְהוֹרָא „Hellseher“ Ber.R. 30, j. Pea 19^a, j. Keth. 34^b, oder auch גִּבְרָא מִפְתָּחָא „den Mann, dessen Augen aufgethan sind“ nach j. Kidd. 61^a. Wenn man von Israel Schlimmes auszusagen hat, werden „die Feinde Israels“ genannt, s. hebr. שׂוֹנְאֵיהֶם שֶׁל יִשְׂרָאֵל Mechilta Ausg. Friedm. 3^a, Tos. Sukk. II 6 (Meir um 160³), aram. שְׂנֵאִיָּהוֹן דִּישְׂרָאֵל j. Chag. 77^d, j. Sanh. 23^c, Trg. Est. II 1, 1. Ebenso nennt man im gleichen Fall statt seiner selbst „seinen Feind“, s. b. Sukk. 52^a, b. Sanh. 107^a, wo מֵאֵן דְּסָנִי לִי „der, welcher mich hasst“ für „ich“ gebraucht ist. — Alles dies trifft indes doch nicht ganz zusammen mit einem für Jesus anzunehmenden gegensinnigen Gebrauch von „Menschensohn“. Da eine solche Annahme zur Erklärung der Bezeichnung auch keineswegs nötig ist, muss sie abgelehnt werden.

X. Der Sohn Gottes.

1) Psalm 2 in der jüdischen Litteratur.

Der zweite Psalm gilt meist als der eigentliche biblische Ausgangspunkt der Bezeichnungen des Königs der Heilszeit als „Sohn Gottes“ und als „Gesalbter“ (Messias). Es wird deshalb zweckentsprechend sein, zunächst die Nachwirkungen dieses Liedes in der jüdischen Litteratur zu verfolgen.

¹ Ausg. Konstant. 1515, nicht Ausg. Friedmann (91^b).

² Vgl. den Ausspruch Chijja's, SchirR. 1, 6, Bacher, Ag. der pal. Am. II 195.

³ Bacher, Ag. d. Tann. II 28.

In Ps. 2, 7 nennt Gott den Zionskönig, welchen der Dichter in V. 2 als Gottes „Gesalbten“ (מָשִׁיחַ) bezeichnet hatte, seinen am Tage der Einsetzung von ihm gezeugten „Sohn“ (בְּנִי). Dies steht wahrscheinlich in Zusammenhang mit der Verheissung von 2 Sam. 7, 14, wonach Gott zur davidischen Dynastie im Verhältnisse von Vater und Sohn stehen will. Aber während 2 Sam. 7 daraus nur der Schluss gezogen wird, dass Gott diese Dynastie in seine Zucht nehmen, aber nicht verwerfen will, folgert Ps. 2, 7. 8 aus dem Sohnesverhältnis des Zionskönigs zu Gott, dass ihm die ursprünglich Gott eigene Weltherrschaft als „Erbe“ zukommt, und überbietet damit Ps. 89, 28, wonach Gottes Erstgeborener nur der höchste unter den Erdenkönigen ist. Es ist mir wahrscheinlich, dass in beiden Psalmen ähnlich wie Jes. 55, 4. 5 der Zionskönig nur als Emblem des gesamten Gottesvolkes gemeint ist. Aber von diesem Verständnis von Ps. 2 zeigen sich in der jüdischen Litteratur nur wenig Spuren. Im Midrasch zu Ps. 2, 12¹ heisst es am Schlusse: „Wem gleicht dies? Dem Könige, der über die Landesbewohner zürnt, und es gehen die Landesbewohner und versöhnen den Sohn des Königs, damit er den König versöhne. Als die Landesbewohner nun gehen, um dem König ein Loblied zu sagen, sagt er zu ihnen: Mir wollt ihr ein Loblied sagen? Geht und sagt es meinem Sohne, denn, wäre er nicht, hätte ich die Landesbewohner längst vertilgt. So sagt Gott zu den Weltvölkern, wenn sie ihm ein Loblied sagen wollen — —: Geht, sagt es den Israeliten, denn ohne sie bliebet ihr auch nicht eine Stunde bestehen.“² Zeit und Herkunft des Ausspruches ist unbekannt. Ungewiss ist der Sinn des Midr. Tehill. 2, 7 mitgeteilten Ausspruches, wonach das Gotteswort dieses Verses in allen drei Teilen der h. Schrift verzeichnet ist, nämlich Ex. 4, 22 („mein erstgeborener Sohn ist Israel“) im Gesetz, Jes. 52, 13 und 42, 1 bei den Propheten, Ps. 110, 1; 2, 7; Dan. 7, 13³, in den

¹ Hier wird also בְּנִי wirklich als „Sohn“ verstanden. — Übrigens dürfte בְּנִי als ursprüngliche Lesart vorauszusetzen sein. Die Besorgnis, dass man in V. 12 an Zorn des Sohnes und Zuflucht bei dem Sohne denken könne, mag zu der Änderung in בְּנִי geführt haben, was dann von Anfang an „Reinheit“ bedeuten sollte.

² So nach Ausg. Konstant. 1512 und Ausg. Venedig 1546. Buber in Ausg. Wilna 1891 erwähnt die Lesart gar nicht und hat statt dessen „die Welt“. Nach Jalkut Schim. II (Ausg. Saloniki 1521) 624 hiesse es: „wären sie nicht bestehen geblieben in dieser Welt“.

³ Dan. 7, 13 wird nicht citiert in der Parallele Jalk. Schim. II 621.

Hagiographen. Nach dem Citat aus dem Gesetz scheint es, als sei überall Israel gemeint.

Die messianische Erklärung des Psalms ist nicht so oft bezeugt, als man erwarten sollte. Das Henochbuch hat ursprünglich gar keine Anspielung an Ps. 2 enthalten, woraus man auf häufige nichtmessianische Deutung wird schliessen können. Die Bilderreden benützen Ps. 72 zur Ausmalung ihres Messiasbildes, aber nicht Ps. 2. In dem vereinzelter Ausdruck „der Herr der Geister und sein Gesalbter“ (48, 10) ist der zweite Teil zu streichen. Denn die hier vorliegende Redensart „sie haben geläugnet den Herrn der Geister“ wird sonst nicht auf den Messias bezogen, s. 41, 2; 45, 2; 46, 7.

Ebenso ist Hen. 52, 4 klärlieh eine Einschaltung, welche die zusammengehörenden Verse 3 und 5 unnatürlich trennt. Somit ist auch die darin auftretende Bezeichnung des Messias als „sein (Gottes) Gesalbter“ nicht ursprünglich. Der Messias heisst ausserdem hier allenthalben nach Ps. 89, 4. 20 der „Erwählte“, s. 49, 4; 51, 3. 5; 52, 6. 9. — Einer späten Einschaltung gehört ebenfalls 105, 2 an, wo übrigens „ich und mein Sohn“ auch aus Ps. 89, 27f. hergeleitet werden könnte.

Unter den älteren Teilen der Baruchapokalypse hat Kap. 27—29 vom Messias ursprünglich überhaupt nicht geredet. 29, 3 und 30, 1 ist „der Messias“ zwar genannt, aber 29, 3 „beginnt“ er nur „offenbar zu werden“ und 30, 1 „kommt er wieder“. Von seinem wirklichen Walten hört man nichts. Beide Stellen werden zu streichen sein. Dagegen ist der Ausdruck „mein (Gottes) Gesalbter“ in Kap. 36—40 zweimal (39, 7; 40, 1), ebenso in Kap. 53—74 zweimal (70, 9; 72, 2) angewandt, aber ohne jede Anspielung an Ps. 2. In 70, 9 heisst der Messias „mein Knecht der Gesalbte“ (syr. **עבדִי מְשִׁיחָא**); aber möglicher Weise ist der ganze Vers eine Glosse, s. R. H. Charles zur Stelle. Im 4. Esrabuch tritt in 12, 32 „der Messias“ (syr. **מְשִׁיחָא**) ähnlich auf wie in Bar. Ap. 39. 40 — ohne Anspielung an Ps. 2. In 7, 28. 29 wird der Messias von Gott „mein Sohn der Gesalbte“ (syr. **בְּרִי מְשִׁיחָא**) genannt, aber keine Andeutung über die Herkunft der Bezeichnung wird gegeben. Mit „mein Sohn“ (syr. **בְּרִי**) redet dann auch im Gesicht vom „Menschen aus dem Meere“ 13, 32. 37. 52; 14, 9 Gott von dem Messias. In diesem Gesicht finden sich Anspielungen an Dan. 2 und 7, auch an Jes. 11, 4. Dass der ohne Hände abgehauene Berg von Dan. 2, auf welchem der Messias sich niederlässt, gegen welchen die Völker heranziehen,

nach 13, 35 f. Zion sein muss, spricht dafür, dass wohl auch Ps. 2 von Einfluss gewesen ist. Aber völlig deutlich ist dieser Einfluss nicht.

Unzweifelhaft ist die Bezugnahme auf Ps. 2 indessen in Salomops. 17, 26, vielleicht auch 18, 8 (vgl. Ps. 2, 9), wodurch man die Möglichkeit, aber nicht die Notwendigkeit erhält, die Bezeichnungen $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ ¹ 17, 36, $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ 18, 6, $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$ 18, 8 durch Rückgang auf Ps. 2 zu erklären. Als „Sohn Gottes“ wird der Messias aber dabei nicht bezeichnet.

Die spätere jüdische Litteratur hat zwar in einer b. Sukk. 52^a mitgeteilten Barajta ein altes Zeugnis für das messianische Verständnis von Ps. 2. V. 7 und 8 wird da in den Mund des Messias ben David gelegt. Jünger ist der Ausspruch von Jonatan ben Eleazar (um 240)²: „Von dreien heisst es (in der heil. Schrift): „bitte!“ und welche sind es? Salomo und Ahas und der König Messias.“ Für den letztgenannten wird dann auf Ps. 2, 8 verwiesen. Judan (um 350) soll nach Midr. Tehill. 2, 7 diesen Vers auf den Messias bezogen haben. Aus sehr später Zeit stammt sicherlich die ebendasselbst mitgeteilte anonyme Äusserung, welche gegen die kirchliche Auslegung gerichtet ist. Sie lautet: „Aus dieser Stelle (Ps. 2, 7) hat man eine Antwort für die Minim (Christen), welche sagen, dass der Heilige, gebenedeiet sei er! einen Sohn habe, und du kannst ihnen entgegenen: „Ein Sohn bist du mir“, heisst es nicht, sondern „mein Sohn bist du“, wie ein Knecht, dem sein Herr Erquickung gewährt, indem er zu ihm spricht: „Ich liebe dich wie meinen Sohn!“³ (מִתְּבַנֵּן לָךְ בְּבָרִי).⁴ Die „Zeugung“ wird ebendasselbst in einem Zusatze zu dem Ausspruche Huna's über die Messiasleiden verstanden von der „Neuschaffung“,⁵ welche der leidende Messias erfährt, um in Herr-

¹ Dies geht nach 18, 6 auf hebr. מָשִׁיחַ יְהוָה „der Gesalbte Jhv'hs“ zurück, ebenso wie auch $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$ 18, 8.

² Ber.R. 44, vgl. Bacher, Ag. d. p. Am. I 83.

³ Danach übersetzt auch das Psalmentargum 2, 7: „Lieb wie ein Sohn dem Vater bist du mir, unschuldig, wie wenn ich dich heut geschaffen hätte.“

⁴ So nach Jalk. Schim. II 621 Ausg. Saloniki 1521, Midr. Tehillim, Ausg. Konstantinopel 1512 und Ausg. Venedig 1546. Der Censor Dominico Caresso (1607) hat übrigens einen Teil der Einleitung in meinem Exemplar des Jalkut geschwärzt, in Ausg. Frankf. a. M. 1687 fehlt das Ganze. Buber, welcher für seine Ausgabe des Midrasch Tehillim (Wilna 1891) ausser den alten Ausgaben 8 Handschriften benützt hat, unterdrückt die ganze Einleitung, ohne ihrer mit einem Worte Erwähnung zu thun(!).

⁵ S. oben S. 146. Nach dem Text von Midrasch Tehillim würde es sich

lichkeit hervortreten zu können. Das Psalmentargum hat Ps. 80, 16 den „Sohn“ vom Messias erklärt, sicherlich im Gedanken an Ps. 2, 7.

Man darf annehmen, dass in späterer Zeit die christliche Auslegung von Ps. 2 für die Synagoge ein Anlass war, sich wenig damit zu befassen. Aber auch für die ältere Zeit muss es als Thatsache gelten, dass Psalm 2 nicht von wesentlicher Bedeutung für die jüdische Vorstellung vom Messias gewesen ist und dass „Sohn Gottes“ keine übliche messianische Bezeichnung war. Einer Anwendung von בֶּן־אֱלֹהִים oder בֶּן־הָאֱלֹהִים hätte schon im Wege gestanden, dass man „Gott“ nicht zu nennen pflegte, weshalb dann auch Markus den jüdischen Hohenpriester 14, 61 $\delta \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon \epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\upsilon$ sagen lässt, was sich zu einer geläufigen Messiasbezeichnung erst recht nicht eignete. Wenn Gott den Messias seinen Sohn nennt, ist dies nur gemeint als Zeichen seiner ihm vor anderen zugewandten Liebe. Selbst der von Ps. 2 an die Sohnschaft geknüpfte Gedanke des Erbes wird in der jüdischen Litteratur für den Messias nicht weiter verwertet.

Es ist eine wichtige Eigenheit Israels, dass es weder sich selbst noch seinen Königen göttliche Herkunft zugeschrieben hat. Wenn es Gott seinen Vater nennt, kann es wohl gelegentlich (s. S. 151) an seine Entstehung durch göttliche Thaten denken. Niemals wird aber aus dem Ausdruck gottheitliches Wesen des Sohnes gefolgert. Wenn Ps. 2 und 89 das Volk Israel meinen, so wird von diesem eine eigenartige Beziehung zu Gott ausgesagt, deren Urheber Gott ist, aber keineswegs irgendwelche Zeugung im eigentlichen Sinne des Wortes. Auch bei messianischer Auslegung wird ein Israelit die Bezeichnung „Sohn Gottes“ immer nur als ein Bild aufgefasst haben, da keine Veranlassung vorlag, sie hier anders zu verstehen als sonst.

Die israelitische Ausdrucksweise erinnert an die assyrische. Wenn Ašurbanipal sich in seiner Annaleninschrift¹ „ein Erzeugnis Ašur's und der Bilit“ nennt, so bedeutet dies nur Bestimmung zur Königsherrschaft von der Geburt an. Dagegen galten die Könige Ägyptens als wirkliche „Nachkommen des Gottes Rê.“ Auch die Geburt jedes einzelnen Königs scheint in besonderem Sinne als ein Werk der Götter betrachtet zu werden, wenn die

um Schöpfung des bis dahin nicht vorhandenen Messias handeln. Er ist aber nach Jalk. Schim. zu korrigieren, s. meine Schrift „Der leidende u. d. sterb. Messias“ 52.

¹ Schrader, Keilinschriftl. Bibliothek II 152 f.

königliche Titulatur den Satz enthalten konnte:¹ „Am Tage seiner Geburt war ein Jauchzen im Himmel; die Götter sagten: wir haben ihn erzeugt; die Göttinnen sagten: er ging aus uns hervor.“

Die altägyptische Königstitulatur wurde von den Ptolemäern fortgeführt. Bei ihnen findet man deshalb Bezeichnungen wie „a diis genitus“, „filius Isidis et Osiris“, υἱὸς τοῦ Ἡλίου², θεὸς ἐκ θεοῦ καὶ θεᾶς.³ Römische Kaiser haben dann öfters auch sich göttlicher Vorfahren gerühmt. Sextus Pompejus nannte sich Neptun's Sohn, Domitian Minerva's Sohn, Caligula und Hadrian hielten sich für irdische Erscheinungsformen des Zeus.⁴ Als Titulatur hatte man aber nur das lateinische „Divus“, griechisch θεός,⁵ aramäisch ܕܝܘܣܐ ⁶, was man im Osten unbedenklich auch von lebenden Kaisern sagte, während es ursprünglich nur den beim Tode unter die Götter versetzten bezeichnen sollte. Augustus nannte sich zwar „Divi filius“,⁷ θεοῦ υἱός;⁸ aber das hat mit eigentlicher Gottessohnschaft nichts zu thun. Es war Ausdruck seiner Bescheidenheit, in der er nur „Sohn eines unter die Götter Versetzten“ heissen wollte,⁹ weil sein Adoptivvater der zum Divus erklärte Cäsar war. Es wird also aus dieser Bezeichnung für griechische Auffassung des von Jesus gebrauchten Ausdrucks ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ nichts zu erschliessen sein.¹⁰

2) Jesu Bezeichnung als Gottessohn durch andere Menschen.

In den synoptischen Evangelien findet sich ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ als messianische Bezeichnung im Bekenntnis des Petrus Mt. 16, 16 (ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος). Lukas hat aber 9, 20 τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ, Markus 8, 29 nur ὁ Χριστός. Da die Bezeichnung ὁ Χριστός diejenige ist, welche man bei einem Juden jener Zeit zuerst erwarten muss, wird man die Fassung bei

¹ A. Erman, Ägypten 90 f.

² E. Beurlier, De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus (1890) 47. 59.

³ Corp. Inscr. Graec. 4697.

⁴ E. Beurlier, Essai sur le culte rendu aux Empereurs Romains (1890) 10. 37 f.

⁵ S. z. B. Wadd. 2075. 2076. 2380. 2585. 2598; Corp. Inscr. Graec. 2176. 2177.

⁶ S. de Vogüé 15. 16.

⁷ Äg. Urkunden a. d. kgl. Mus. zu Berlin (griech.) 628.

⁸ ebenda 174. 543; Wadd. 1476.

⁹ Vgl. Beurlier, Essai 13. 15.

¹⁰ gegen Deissmann, Bibelstudien 166 f.

Matthäus als eine Erweiterung betrachten müssen.¹ Mt. 14, 33 ist zwar nicht zu leugnen, dass das Bekenntnis: θεοῦ υἱὸς εἶ, in den Mund der Jünger sehr wohl passt, nachdem Jesus sich als Herr über Wind und Wellen gezeigt hat. Aber wenn Mk. 6, 51 f. gradezu geleugnet wird, dass die Jünger damals in dieser Weise sich äusserten, fehlt dem Wort die genügende sichere Unterlage. In den Mund des Hohenpriesters will Mt. 26, 63 die Bezeichnung ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (wie ὁ Χρ. ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ Mk. 14, 61) nicht passen, während das blosse ὁ Χριστός Lk. 22, 66 oder allenfalls ὁ Χριστὸς τοῦ εὐλογητοῦ das zu erwartende ist. Lukas hat durch die zweite Frage der Richter (22, 70): „Du bist also der Sohn Gottes?“ das Wichtigste in dem Bekenntnisse Jesu für seinen Leser verständlich gemacht, aber freilich dadurch den historischen Hergang mehr verdunkelt als aufgehellt.²

Dem Gekreuzigten wird bei Matthäus (27, 40, vgl. V. 43) zugerufen: „Rette dich selbst, wenn du Sohn Gottes bist.“ Lukas (23, 35) sagt: „wenn dieser der erwählte Christus Gottes (ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός) ist.“ Bei Markus (15, 30) fehlt der Bedingungssatz ganz. Er scheint eine Reminiscenz an die Versuchungsgeschichte zu sein, welche ja auch nur Matthäus und Lukas erzählen, s. unten. Der Kriegsknecht bekennt nach Jesu Tod Mt. 27, 54, Mk. 15, 39, dass er υἱὸς θεοῦ „Sohn Gottes“ war, aber Lk. 23, 47 nennt er ihn nur „unschuldig“ (δίκαιος). Während in den bisher genannten Fällen die synoptische Überlieferung in sich selbst zwiespältig ist, bezeugt sie einstimmig, dass die Dämonischen Jesus „den Sohn Gottes“ nannten, s. Mt. 8, 29 (Mk. 5, 7, Lk. 8, 28); Mk. 3, 11. Lk. 4, 41. Hier macht Lk. 4, 41 aber deutlich, dass der Evangelist ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ als blosses Synonym von ὁ Χριστός betrachtet. Auch im Gerasenerlande wird es Juden genug gegeben haben, sodass eine Bezeichnung Jesu als „Messias“ durch den dort hausenden Dämonischen nichts Befremdliches hat. Dies wird also für das ungewöhnliche ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ einzusetzen sein. Begreiflich ist es, dass die evangelische Erzählung grade in einem solchen Fall die verdeutlichende Benennung „Gottessohn“ anwendet. Den Geistern gegenüber war Jesus weniger der „Messias“, als derjenige, in welchem Gott auf Erden erscheint.

Nach dem Obigen ist Jesus von keinem Zeitgenossen „der

¹ S. dazu S. 150. 161. 163. 238 f.

² S. dazu unter XI 2.

Sohn Gottes“ genannt worden. Wenn dies keine übliche messianische Bezeichnung war, wie unter 1) dargethan wurde, ist auch nichts anderes zu erwarten. Ausser Betracht gelassen habe ich hier die Benennung Jesu als „Sohn Gottes“ durch den Satan in der Versuchungsgeschichte Mt. 4, 3. 6 (Lk. 4, 3. 9). Sie hängt eng zusammen mit dem Gotteswort bei der Taufe, auf welches der Satan mit seinem „wenn du Sohn Gottes bist“ klärlich zurückgreift. Dies Gotteswort ist besonders zu besprechen. Abgesehen von diesem Zusammenhang würde sonst auch hier υἱὸς τοῦ θεοῦ durch ὁ Χριστός ersetzt werden können.

Unberücksichtigt blieben auch die Engelworte Lk. 1, 32 und 35. In dem ersten ist bei υἱὸς ὑψίστου neben μέγας nur die hohe Auszeichnung ins Auge gefasst, welche dem widerfährt, den der Höchste seinen „Sohn“ nennt. Das zweite Wort setzt υἱὸς θεοῦ in ausdrückliche Beziehung zu der Geburt Jesu ohne menschlichen Vater. Wir haben hier nicht den historischen Wert der Erzählung von Lk. 1 zu untersuchen. Nur ist zu konstatieren, dass die Fassung der Engelworte im Zusammenhang steht mit dem von Lukas für diese Erzählung gewählten biblicistischen Stile¹ und darum sicherer zu verwenden ist als Material für das dem Evangelisten eigene Verständnis des Begriffes υἱὸς τοῦ θεοῦ. In keinem Falle hat das zweite Engelwort mit irgend einer jüdischen Volksvorstellung zu schaffen. Denn niemals hat das jüdische Volk vom Messias vaterlose Geburt erwartet, und keine Spur ist vorhanden von einer jüdischen messianischen Auslegung des Wortes vom Jungfrauensohne Jes. 7, 14, aus welcher etwa gar — wie auch schon gesagt worden ist — die ganze Erzählung von der wunderbaren Geburt Jesu ihren Ursprung genommen haben könnte.

3) Die Gottesstimme bei Taufe und Verklärung.

Zweimal wird Jesus von Gott bezeichnet als „sein Sohn“ — bei der Taufe und bei der Verklärung. ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός heisst es Mt. 3, 17 (Mk. 1, 11, Lk. 3, 22) und 17, 5 (Mk. 9, 7, 2 Petr. 1, 17; aber Lk. 9, 35 Sin B ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος²). Hinzugefügt wird Mk. 1, 11 (Lk. 3, 22): ἐν σοὶ εὐδόκησα (Mt. 3, 17; 17, 5 ἐν ᾧ εὐδόκησα, 2 Petr. 1, 17 εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα). Daneben ist für Lk. 3, 22 durch D, Justin, Clem. Alex. bezeugt die Fassung:

¹ S. oben S. 31f. und zu υἱὸς ὑψίστου S. 163.

² Von den syrischen Übersetzungen bezeugt dies nur Sin.; Cur., Pesch. Hieros. bezeugen ὁ ἀγαπητός wie ACD.

υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. F. Blass¹ hat sie als die für beide Gestalten des Lukastextes ursprüngliche bezeichnet und in den Text aufgenommen. Das Evangelium der Ebioniten hatte nach Epiph. haer. 30 beide Fassungen neben einander.² Im Hebräerevangelium las Hieronymus³ „tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.“

Beide für die kanonischen Evangelien bezeugten Fassungen sind in alttestamentlicher Sprache geformt. Die zweite, welche durchweg auf Ps. 2, 7 zurückgeht, könnte man beseitigt haben, weil sie dem Gedanken Vorschub leistete, dass Jesus erst in der Taufe Gottes Sohn geworden sei.⁴ Aber sie kann ebensowohl erst später entstanden sein, da es nur allzunahe lag, das ohnedies an Ps. 2, 7 erinnernde Gotteswort nach der Psalmstelle zu verändern.

Bei der ersten Fassung fällt auf, dass dem „geliebten Sohne“ das göttliche Wohlgefallen ausdrücklich bezeugt wird, was überflüssig erscheint, da dieser Sohn doch nicht mit anderen Söhnen verglichen werden soll. Bei einem Knechte, der von anderen Knechten zu unterscheiden ist, wäre die Ausdrucksweise verständlich. Dazu kommt, dass der Wortlaut an Jes. 42, 1⁵ erinnert, wie es Mt. 12, 18 wiedergegeben wird:⁶ ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἡρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου ὃν ἠδδόκησεν ἡ ψυχὴ μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ. Auch das Targum liebt hebr. בָּחַר „erwählen“ mit אֶתְרָעִי „Wohlgefallen haben“ zu übersetzen, s. Jes. 43, 10: עֲבָדִי אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי, Trg.: עֲבָדִי מִשְׁחָא דְאֶתְרָעִיתִי בֵּיה „mein Knecht der Gesalbte, an dem ich Wohlgefallen habe“, vgl. 41, 8; 44, 1. 2. Die Erwähnung der Geistmitteilung in Jes. 42, 1 ist offenbar die Veranlassung, dass grade an dies Prophetenwort hier angespielt wird. Was Jes. 42, 1 vom Gottesknechte gesagt wird, erfüllt sich jetzt. Dann wäre παῖς μου Jes. 42, 1, das für hebr. עֲבָדִי „mein Knecht“ steht, vom „Kinde“ verstanden worden. Dies ist nicht befremdlich.

¹ F. Blass, Evangelium secundum Lucam (1897) XXXVII f. 14.

² Nestle, Nov. Test. Suppl. 75.

³ S. Hieron. zu Jes. 11, 4.

⁴ Dies nimmt Conybeare an, Jew. Quart. Rev. IX 463.

⁵ Ähnlich klingt auch Prov. 3, 12: „Den, welchen Jhvh liebt, weist er zurecht, und wie ein Vater, der seinen Sohn gern hat“ (וְכָאֵב אֵת בֶּן יִרְצֶה). Hier übersetzen aber die LXX, vgl. Hebr. 12, 6: μαστιγοῦ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται, und jede Beziehung zur Geistesmitteilung fehlt.

⁶ Die LXX haben: Ἰακώβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτόν ἡ ψυχὴ μου· ἔδωκα τὸ πνεῦμα μου ἐπ’ αὐτόν, κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει.

Apg. 4, 25. 26 wird Ps. 2, 1 citiert und dann V. 27 gedeutet auf den Widerstand der jüdischen Obrigkeit gegen „τὸν ἅγιόν σου παῖδα Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας“. Die Peschita hat das auf Jesus bezogene παῖς hier wie in V. 30 und 3, 13. 26 mit בר „Sohn“ wiedergegeben. — Wenn für die Apostellehre Jesus nach 10, 6, vgl. Mt. 21, 9, nicht der Sohn Davids ist, sondern sein Gott¹ gemäss Ps. 110, 1 und Mt. 22, 45, so kann man sich schwer vorstellen, dass Jesus in denselben Eucharistiegebeten, welche so von ihm reden, Gott gegenüber als „dein Knecht“ bezeichnet werde.² Das von Jesus Apl. 9, 2. 3; 10, 2 gebrauchte παῖς wird darum wohl „Kind“ bedeuten, obwohl David in Apl. 9, 2 (wie Apg. 4, 25) dieselbe Bezeichnung erhält. Ganz unzweifelhaft ist dies bei Clemens Rom., welcher Kor. 59, 2 f. zweimal die Formel hat: διὰ τοῦ ἀγαπημένου παῖδος αὐτοῦ (σου) Ἰησοῦ Χριστοῦ, vgl. 59, 4: Ἰ. Χρ. ὁ παῖς σου. Die Übersetzung „sein (dein) geliebtes Kind“ ist hier selbstverständlich und ein Anklang an Tauf- und Verklärungswort nicht zu bezweifeln. S. auch ὁ μονογενὴς παῖς Clem. Al., Strom. VII 1.

Ebenso deutlich ist die Gleichstellung von παῖς und υἱός in der Weisheit Salomo's.³ Der Gerechte, welcher 2, 13 sich παῖς κυρίου nennt, rühmt sich nach 2, 16 Gottes als seines „Vaters“, und die Gottlosen wollen versuchen, ob er wirklich ist, was er zu sein vorgiebt, nämlich υἱὸς θεοῦ, 2, 18. Die syrische Übersetzung hat darum mit Recht sowohl 2, 13 als 2, 18 mit ברה דאלהא „Sohn Gottes“ übersetzt. Die Israeliten sind 12, 19 „Söhne“ (υἱοί) Gottes, V. 20 „Kinder“ (παῖδες). Hier unterscheidet der Syrer „Söhne“ (υἱοί) und „Knechte“ (παῖδες); aber schon V. 25 sieht er sich genötigt, παῖδες mit טליא „Kinder“ wiederzugeben. Die Haltung des Weisheitbuches in diesem Punkte ist um so bedeutsamer, da es unzweifelhafte Anspielungen an den „Gottesknecht“ von Jes. 53 enthält. παῖς κυρίου wird bei ihm zurückgehen müssen auf den „Knecht“ (עֶבֶד) Gottes in Jes. 40—66⁴, wofür die LXX meist παῖς zu setzen pflegen.⁵ Das

¹ Auffallend ist, dass die palästinische Schlussformel für die Erlösungsbitte des Achtzehngebets den, der den Davidsspross sendet, als „Gott Davids“ (אלהי דוד) bezeichnet, s. j. Ber. 8^c und die palästinische Recension des Achtzehngebets „Messianische Texte“ Nr. 6^a.

² An sich und in anderer Umgebung wäre gegen diese Bezeichnung nichts einzuwenden, s. עֶבְדִּי מְשִׁיחָא „mein Knecht der Messias“ im Targum Jes. 42, 1; 43, 10; 52, 13; Sach. 3, 8.

³ S. meine Schrift „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 31.

⁴ Für sonstige Benützung von Jes. 40—66 s. a. a. O. 32.

⁵ Ausnahmsweise haben die LXX δοῦλος 42, 19; 48, 20; 49, 3. 5.

gleiche Missverständnis des für „Knecht“ gesetzten $\pi\alpha\iota\varsigma$ des griechischen Alten Testaments war bei jedem leicht möglich, der die hebräische Bibel nicht kannte. Liegt es auch Apg. 3. 4 vor, so war der Verfasser jener Kapitel Hellenist, der die Sprache der griechischen Bibel schrieb.

Von der Gottesstimme bei Taufe und Verklärung Jesu gilt nicht ohne weiteres dasselbe, da in ihr ja nicht $\pi\alpha\iota\varsigma$, sondern $\ υ\acute{\iota}\omicron\varsigma$ gebraucht wird. Aber es wird verständlich, wie eine ursprüngliche Bezeichnung Jesu als $\delta\ \ υ\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$, welche, als in beiden Fassungen stehend, für den Kern des Gotteswortes zu halten ist (s. auch $\delta\ \ υ\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ Joh. 1, 34), nicht nur aus Ps. 2, 7, sondern ebenso auch aus Jes. 42, 1 eine Erweiterung erfahren konnte, welche den Sinn des kurzen Wortes verständlicher machte, und der Wichtigkeit des Ereignisses entsprach. Da die Erwähnung der Geistbegabung in Jes. 42, 1 die Heranziehung dieses Schriftwortes veranlasst haben wird, ist nicht anzunehmen, dass die übliche Fassung ursprünglich der Verklärungsgeschichte eigentümlich gewesen ist. Im Gegenteil hat das Taufwort das Verklärungswort beeinflusst, wie auch der gegenwärtige Text des Matthäus zeigt, welcher in 17, 5 auch den Zusatz $\epsilon\upsilon\ \tilde{\omicron}\ \epsilon\upsilon\delta\acute{o}\chi\eta\sigma\alpha$ aufgenommen hat.

Unter diesen Umständen ist nach dem aramäischen Originalausdruck nicht zu fragen. Eine Übersetzung des Gotteswortes (bei der Taufe) nach dem Griechischen bei Markus müsste lauten: $\text{אֵת בְּרִי}^1 \text{ חֲבִיבִי אֶתְרַעִיתִי בְּךָ}$.

Der Wortlaut des Gottesausspruchs bei der Taufe lässt zunächst nur darauf schliessen, dass der mit göttlichem Geiste in besonderer Weise Begabte Gegenstand der Liebe und des Wohlgefallens Gottes in besonderem Sinne ist. Die Evangelisten erzählen davon nicht wegen der Bedeutung, die das Ergehen einer solchen Gottesstimme etwa für Jesus haben konnte, sondern im Sinne von gewichtigen Zeugnissen dafür, dass Jesus wirklich das war, als was seine Jünger ihn der Welt verkündigen.

Dann ist klar, dass die Stimme nicht Jesu Person als solcher, sondern ihm als Träger eines besonderen Berufs das göttliche Wohlgefallen bezeugen soll. Dies setzt klärlich voraus die dem Verklärungsworte hinzugefügte Aufforderung: „höret ihn“, welche an den göttlichen Befehl von Dt. 18, 15 erinnert, auf den künftig von Gott erweckten Propheten zu „hören“, d. h. ihm zu ge-

¹ Vgl. Jerem. 31, 19: בֶּן יִקָּרֵב , Trg. בְּרִי חֲבִיבִי , LXX $\ υ\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \alpha\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{o}\varsigma$.

hören. Dadurch werden wir aber hingewiesen auf die Stellung, welche Jesus als „der Sohn Gottes“ selbst einzunehmen sich bewusst gewesen ist.

4) Jesu Selbstzeugnis.

Jesus hat sich nie die Bezeichnung „der Sohn Gottes“ beigelegt, aber doch unzweideutig zu erkennen gegeben, dass er nicht nur „ein“, sondern „der Sohn Gottes“ sei. Dies drückt sich aus in der von ihm mit Vorliebe angewandten Benennung Gottes als „seines“ Vaters, bei der er sich niemals mit seinen Jüngern zusammenschliesst. In dem von ihm den Jüngern empfohlenen Gebete sagt Jesus nur bei Matthäus (6, 9): *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Aber nicht nur Lukas, wie Holtzmann betont,¹ sondern auch Matthäus macht zweifellos, dass Jesus hier nur den Jüngern diesen Ausdruck in den Mund legt, nicht aber mit ihnen also betet. Dies geht hervor aus dem von Matthäus angefügten Wort von der Vergebung, in welchem sogleich wieder „euer himmlischer Vater“ gesagt wird. Es folgt aber auch aus der sonst stets durchgeführten Scheidung von „mein Vater“ und „euer Vater“².

Was Jesus unter dem ihm eigentümlichen Sohnesverhältnis versteht, sieht man besonders deutlich aus dem Gleichnis von den Weinbergspächtern Mt. 21, 33—46 (Mk. 12, 1—12, Lk. 20, 9—19), in welchem er den einzigen „Sohn“ als den Universal-erben von allen „Knechten“ scharf trennt. Mk. 12, 6 wird dieser Sohn bezeichnet mit *ἕνα υἱὸν ἀγαπητόν*, Lk. 20, 13 als *τὸν υἱόν μου τὸν ἀγαπητόν*, während Mt. 21, 37 nur *τὸν υἱόν μου* schreibt. Hier ist daran zu erinnern, dass die LXX Gen. 22, 2 *τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν* setzen für hebr. *את בְּנִי אֶת יְהוֹדָה*, Onk. *את בְּנִי יְהוֹדָה* „deinen einzigen Sohn“, sodass also *ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός* sich von *ὁ υἱὸς ὁ μονογενής* Joh. 3, 16 nicht unterscheidet. Die Stellung des einzigen Sohnes ist dabei ähnlich wie in Ps. 2 aufgefasst als eine Rechtsstellung, welche Anspruch auf das gesamte Familiengut

¹ Lehrb. d. neutest. Theol. I 268. Holtzmann meint, Jesus habe zwar nicht nach Lk. 11, 4 von eigenen *ἀμαρτίαι*, wohl aber mit Mt. 6, 12 von *ὀφειλήματα* reden können, als von Rückständen, welche auch in seinem irdischen Dasein unvermeidlich gewesen wären. Aber das notwendig im Aramäischen vorauszusetzende *חוב*, eigentl. „Schuld“ ist in dieser Sprache ein ganz gewöhnlicher Ausdruck für „Sünde“. S. Ex. 10, 17 hebr.: *שָׂא נָא חַטֹּאתַי* „vergieb doch meine Sünde“, Onk. *שְׁבוּק כְּעֵן חוּבִי* „erlass nun meine Schuld“.

² S. auch oben S. 156.

verleiht. Bei dem Sohne Gottes kann es sich dann nur um Weltherrschaft handeln, und zwar eine solche, wie sie nicht ein jüdischer Imperator, sondern wie sie Gott ausübt.

Verwandt ist Mt. 17, 25, wo Jesus fragt, ob die irdischen Könige denn ihre eigenen Söhne besteuern, und sein Gedanke ist der, dass, so wenig dies üblich ist, so wenig der himmlische König, Gott, Steuer einziehen wird von seinem Sohne. Da nur gefragt worden war, ob Jesus die Steuer zahle, ist das Wort nur insofern auf Petrus mitzubeziehen, als er zu den Angehörigen des Sohnes zu rechnen ist und die Steuerfreiheit seines Herrn mitgeniessen könnte. Auch hier unterscheidet sich Jesus von allen Israeliten als nicht ihrer Zahl angehörend, sondern Gott.

Hierher gehört an sich auch Mt. 22, 2, vgl. V. 8. 10. 12, wonach das messianische Mahl ein Hochzeitsmahl für den Sohn des Königs ist. Aber Lk. 14, 16 fehlt diese nähere Bezeichnung des Mahles.¹ Da auch bei Matthäus der Sohn im Mahle nicht auftritt, wird dieser Zug als nicht ursprünglich anzusehen sein und hier ausser Betracht bleiben dürfen.

Nach dem Bisherigen ist der „Sohn“ für Jesus der Thronerbe Gottes, der als solcher eine einzigartige Stellung inne hat. Wohl kann der Thronerbe nach Einnahme des Thrones auch anderen Regierungsgewalt verleihen (Mt. 19, 28, Lk. 22, 29f.),² aber damit werden sie doch nicht, was er ist. Ihre Hoheit ist immer nur ein Teil der seinen. Sie haben abgeleiteter Weise, was er ursprünglich allein besitzt. Er erhält die Herrschaft, weil er der Sohn ist, sie als die Nachfolger des Sohnes.

Eine andere Wendung erhält das Sohnesverhältnis Jesu zu Gott, wenn er Mt. 11, 27 sagt: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.³ Die Lukasparallele (10, 22) hat nach dem üblichen Text nur unwesentliche Abweichungen. Nach Blass würde es dort heissen: ἀπὸ τοῦ πατρὸς (ohne μου) — γινώσκει τίς ἐστὶν ὁ υἱός — καὶ τίς ἐστὶν ὁ πατήρ (ohne Wiederholung von οὐδεὶς γινώσκει). Die Lesart Justins und Marcions lautet für den letzten Teil des Verses: οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ

¹ S. auch oben S. 96.

² S. oben S. 109.

³ Das Evang. Hier. hat am Schlusse: וְלִמֵּן דִּיעֲבֹא בְּרָא דִּינְלָא הוּא נְלָא „und wem der Sohn wird offenbaren wollen, offenbart er“. Es scheint ἀποκαλύψει zu lesen und fasst den letzten Versteil als selbständigen Satz.

πατήρ καὶ ὃ ἐὰν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. Es handelt sich dabei nicht um die von Gott auf Jesus übertragene Herrschaft, sondern um Jesu gesamte Verkündigung, durch welche vollkommene Erkenntnis Gottes gewonnen wird. Die „Geheimnisse“ der Gottesherrschaft (s. Mt. 13, 11, Mk. 4, 11, Lk. 8, 10) in ihrem ganzen Umfang hat Jesus und zwar er allein von seinem Vater übertragen erhalten mit der Aufgabe, nach eigenem Ermessen darüber zu verfügen. Und diese ausschliessliche Übergabe an ihn ist auch das Natürliche, denn zwischen Vater und Sohn besteht ein so einzigartiges volles gegenseitiges Verständnis, dass notwendig andere nur durch Vermittelung des Sohnes Teil an der vollen Erkenntnis des Vaters erhalten können. Die beiden Sätze von dem Erkennen des Sohnes durch den Vater und des Vaters durch den Sohn sind dabei nicht zu trennen und gesondert auszulegen. Sie werden nur ein orientalisch umständlicher Ausdruck¹ für die Gegenseitigkeit vollkommenen Erkennens sein sollen. Nur mit der Gegenseitigkeit dieses Erkennens ist ihre Vollkommenheit und absolute Sicherheit gegeben. Der in so unvergleichlich naher Beziehung zu Gott stehende ist der einzig mögliche, aber dann auch der absolut zuverlässige Offenbarer des ganzen Reichtums göttlicher Geheimnisse.

Die Redeweise wird dabei ursprünglich als eine bildliche gemeint sein. Aber dasjenige, was von Vater und Sohn überhaupt gilt, wird sofort auf Jesus und seinen himmlischen Vater angewandt. Auch hier ist das Jesu eigene Verhältnis zu Gott ein unübertragbares und unveränderliches. Zwar gewinnen seine Jünger durch ihn dieselbe Erkenntnis Gottes, die er besitzt. Aber doch bleibt ihre Erkenntnis eine vermittelte, die seine ist aus unmittelbarer Anschauung gewonnen.

Was den vorauszusetzenden aramäischen Wortlaut anlangt, so wird es sicherer sein, παραδόθη in das Aktivum umzusetzen. Eine Verbindung des handelnden Subjekts mit dem Passiv durch מן ist zwar auch im paläst. Aramäisch möglich, aber die Beispiele sind selten.² Fraglich ist weiter, ob für „kennen“ יָדַע oder חָכַם

¹ Vgl. j. R. h. S. 58^b: אֵלִין מוֹדִי לְאֵלִין וְאֵלִין מוֹדִי לְאֵלִין „diese stimmen jenen zu, und jene stimmen diesen zu“, d. h. sie stimmen mit einander überein.

² S. F. E. König. Syntax der hebr. Sprache (1897) 36 f. und die von ihm citierten Genesisstellen bei Onkelos. Ich kenne sonst nur Vaj.R. 34: er sah sie „als solche, von denen die Regierung — Denare fordert“ (מִתְבַּעֵין מִן מַלְכוּתָא) — (דִּינָרִין). Dagegen heisst es Koh.R. 7, 11: הָיָה מִתְבַּעֵי לְמַלְכוּתָא „er wurde von der Regierung gesucht“. אֲתִיְהִיב מִן שְׁמִיא Trg. Koh. 8, 15 ist zu übersetzen: „es

zu setzen ist. Das galiläische Aramäisch verwendet das erstere für „wissen“, das letztere für „kennen“.¹ Das biblische Aramäisch und der Dialekt des Onkelos kennt nur יָדַע. Das Präsens γινώσκει und der Aorist ἔγνω würden im unvokalisierten Text nicht zu unterscheiden sein. Partizip und Perfekt (יָדַע, יָדַע) wären zu setzen. Die Umstellung von Vater und Sohn im Texte Justins hat den Vorzug eines leichteren Übergangs vom ersten Satz des Verses zum zweiten, aber den Nachteil, dass die Offenbarung des Sohnes durch den Sohn am Schluss ein unwahrscheinlicher Gedanke ist. Sowohl das lukanische τίς ἐστὶν ὁ υἱός (πατήρ) als das kürzere τὸν υἱόν (πατέρα) des Matthäus lässt sich aramäisch wiedergeben. S. j. Ter. 48^b: אֲנִי לֹא אֶפְיָא קַדְמִי לְאָבִי „ich kenne meinen Vater nicht“, und j. Ber. 13^c: לֹא יָדַע מָה הוּא „ich weiss nicht, was es ist“. Für „wollen“ hat das biblische Aramäisch אֶפְיָא, der judäische Dialekt אֶפְיָא und אֶפְיָא, das Galiläische אֶפְיָא. βούλεται ἀποκαλύψαι kann aber eine griechische Erweiterung sein für älteres ἀποκαλύψῃ.

Sonach lässt sich voraussetzen: אֲבִי לִי אֶפְיָא וְלִית דְּיָדַע^a
 אֲבִי אֶפְיָא וְלִית דְּיָדַע^b אֲבִי אֶפְיָא אֲלֵהֶן בְּרָא^c וּמִן דְּמַגְלִי לֵה בְרָא

a) Da πάντα auf ταῦτα (Mt. 11, 25, Lk. 10, 21) zurückweist, könnte אֲלֵהֶן „es alles“ besser sein als אֶפְיָא. Für ταῦτα wäre etwa הָלִין מַלְיָא „diese Dinge“ (eigentl. Worte) zu setzen. b) Variante nach Lukas: מִן הוּא אֶפְיָא, מִן הוּא בְרָא. c) Variante nach Matth. und Luk.: וּמִן דְּצִבִּי בְרָא לְגַלְאָה לֵה.

Bisher haben wir keine Aussage darüber gefunden, wie Jesus über die Entstehung seines Sohnesverhältnisses zu Gott gedacht hat. Nur muss man sagen, dass die eben angeführten Stellen so klingen, als ob Jesu kein Anfang desselben bekannt gewesen sei. Es scheint mit seiner Person naturhaft verknüpft zu sein, wenn er im Unterschiede von allen anderen die Anwartschaft auf die Weltherrschaft und die unmittelbare Gotteserkenntnis zu eigen hat, so wie ein Sohn durch die Geburt zum Erben wird und durch das Aufwachsen im unmittelbaren Verkehr mit dem Vater von Kindheit an in das dem Kinde eigene geistige Verhältnis zum Vater tritt. Aus der Frage, welche Jesus Mt. 22, 41—46 (Mk. 12, 35—37, Lk. 20, 41—44) über den Sinn von

wurde vom Himmel her gegeben“; אֲתִקְרַר מִן שָׁמַיָא ebenda 9, 2; 11, 3 „es wurde vom Himmel her bestimmt“, s. oben S. 179 f.

¹ Vgl. j. Gitt. 45^c: אֵית בֵּר נֶשׁ דְּחֻקְמִין לְחִבְרִיהוֹן בְּאַפִּין וְלֹא יָדְעִין שְׁמָהֶתְהוֹן „es giebt Menschen, welche andere von Angesicht kennen, aber ihre Namen nicht wissen“.

Ps. 110, 1 an die Schriftgelehrten richtet, wird aber ein ausdrückliches Zeugnis über diesen Punkt zu entnehmen sein. Die synoptischen Berichte sind hier übereinstimmend. Denn es ist von keiner sachlichen Bedeutung, dass Jesus bei Markus und Lukas sofort selbst fragt, wie man denn den Messias einen Sohn Davids nennen könne, während er bei Matthäus die Pharisäer erst veranlasst zu sagen, dass ihnen der Messias ein Sohn Davids ist. Immer handelt es sich doch um die Anregung des Nachdenkens über die Herkunft des Messias, nicht über seine Würde und Hoheit. Es wäre ja in der That auch gar nichts so Seltsames, dass ein Sohn höher steigt als sein Vater, und für die Schriftgelehrten nicht im mindesten auffallend, dass der Messias ein grösserer ist als David. Darüber bedurften sie in der That keiner Belehrung. Nach Justinus Martyr¹ haben die Juden seiner Zeit Ps. 110 auf Hiskia gedeutet, es schien ihnen also sogar möglich, dass David diesen seinen Herrn nannte.² Als gekünstelt sind zu bezeichnen die neueren Versuche,³ den Gedanken Jesu herabzumindern zu der blossen Erinnerung daran, dass „Davidssohn“ doch kein recht passender Titel für denjenigen sei, der für David eine Respektsperson gewesen ist, sodass er von ihm mit „mein Herr“ redete. Für denjenigen, der ohne dogmatische Befangenheit Jesu Wort liest, wird kein anderer Sinn sich ergeben können, als dass der Messias in Wirklichkeit Sohn eines Höheren ist als Davids, nämlich Gottes. Darin liegt im Grunde auch nichts Befremdliches. Wenn Jesus keinen Anfang der ihm eigentümlichen Stellung zu Gott kannte, musste sie ja mit seiner Geburt ihren Anfang genommen haben, und dann musste Gott an derselben in einer Weise beteiligt gewesen sein, dass die menschlichen Faktoren dabei völlig in den Hintergrund traten.

¹ Dial. c. Tryph. 33. 83.

² Die Pseudepigraphen enthalten Spuren eines messianischen Verständnisses von Ps. 110, 1 nur in den Bilderreden Henochs, insofern da gesagt wird, dass der Messias auf dem Throne Gottes sitzt, s. 45, 3; 51, 3; 55, 4; 61, 8; 62, 2. Doch ist eine direkte Anspielung an Ps. 110 nicht zu beobachten. In der rabbinischen Litteratur ist der älteste dafür zeugende Ausspruch der von Chamma bar Chanina (um 260), Midr. Tehill. 18, 36, vgl. *Bacher*, Ag. d. pal. Am. I 457, s. auch Midr. Tehill. 110, 1. Auf jüngere Zeugnisse ist verwiesen in meiner Schrift „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 7. Jesus wird auch gar nicht voraussetzen, dass jedermann Psalm 110, 1 vom Messias verstehe, er weiss aber, dass seine Hörer, wenn sie statt des Messias einen anderen nennen wollten, die Schwierigkeit nur vergrössern würden.

³ S. z. B. *Holtzmann*, Lehrb. d. neuest. Theol. I 244.

Der Prophet Jeremia wusste sich nach Jerem. 1, 5 als vor der Bildung im Mutterschoß von Gott ausersehen, nach Jes. 49, 5 ist Jhvh's Knecht von Mutterleib an für seine Bestimmung gebildet. Warum sollte Jesus, welcher sich bewusst war, der von Jesaja geweissagte Knecht Jhvh's zu sein, nicht Ähnliches von sich gedacht haben? Nur ist zu erwarten, dass er, als der von allen Knechten unterschiedene „Sohn“, nicht blosse Erwählung und Bestimmung, sondern eine schöpferische That Gottes voraussetzte, welche ihn zu etwas machte, was kein im blossen Naturzusammenhang der Menschheit stehender von sich aus werden kann. Dies steht auch nicht im Widerspruch dazu, dass Jesus sich „den Menschensohn“ nannte. Denn alles Hohe, das er über seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft weiss, schliesst nicht aus, dass er jetzt in Folge göttlicher Bestimmung als der wehrlose und schwache unter den Menschen wandelt. Nicht der Gedanke einer Menschwerdung Gottes oder einer zwiefachen in einer Person vereinigten Natur wird ausgesprochen, wohl aber bezeugt das Vorhandensein eines in menschlicher Schwachheit erscheinenden, vollkommenen Offenbarers Gottes und künftigen Weltherrschers, den Gottes Wundermacht der Welt gegeben.

Nirgends finden wir, dass Jesus sich in einer Weise als Gottes Sohn bezeichnete, dass an eine blosse religiös-ethische Beziehung zu Gott zu denken wäre, welche andere auch tatsächlich ebenso besitzen oder doch besitzen könnten und sollten.

Unberücksichtigt bleibt hier das Wort von dem Nichtwissen des Sohnes um die Zeit der Erlösung Mt. 24, 36 (Mk. 13, 32), s. dazu oben S. 159. Erwähnt sei indes, dass auch Sach. 14, 7 und Sal. Ps. 17, 23 nur Gott die Zeit der Erlösung kennt. Trg. Koh. 7, 24 betont, dass den Menschen das Geheimnis des Tages, da der gesalbte König kommt (רֵי יוֹם דְּיִי מִלְכָּא מְשִׁיחָא), verborgen sei. Schimeon ben Lakisch (um 260 n. Chr.) erklärte Jes. 63, 4: „Ein Tag der Rache ist in meinem Herzen“, mit den Worten¹: „Meinem Herzen habe ich (ihn) offenbart, den Dienstengeln aber nicht“. — Der Heidenmissionsbefehl Mt. 28, 19 bleibt besonderer Behandlung vorbehalten. Die Fassung beider Worte, welche eine sonst in Jesu Rede unerhörte Verwendung des Sohnesnamens enthalten, wird durch die Ausdrucksweise der Urkirche bestimmt sein.

¹ b. Sanh. 99^a, vgl. Bacher, Ag. d. pal. Am. I 414.

5) Der Sinn der Bezeichnung für die Synoptiker.

Wenn die hellenistischen Synoptiker in dem „Menschensohn“ den „von dem Menschen Geborenen“ sahen, werden sie bei ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ an den „von Gott Geborenen“ gedacht haben. Dem Griechen ist es nicht eigen, in der Weise wie der Hebräer das Wort „Sohn“ als Bezeichnung einer grossen Mannigfaltigkeit von Beziehungen zu verwenden. Er wird stets geneigt sein, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ im eigentlichsten Wortsinn zu verstehen, während der Israelit nur infolge besonderer Veranlassung dazu greifen würde. Für Matthäus ist hier hinzuweisen auf 16, 16, wo ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος auf τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου V. 13 zurückweist, weiter auf 26, 63, vgl. V. 64, wo ebenfalls ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ nebeneinander stehen, besonders aber auf die Geburtsgeschichte, welche auch ohne besonderen Hinweis zu dem Zeugnisse der Gottesstimme bei der Taufe (3, 17) den Kommentar bildet. Bei Lukas erklärt das Engelwort (1, 35) den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ für den Leser ausdrücklich durch die besondere Art der Geburt Jesu. Auch den menschlichen Stammbaum Jesu führt Lukas 3, 38 auf Gott zurück, sodass also Jesus in jeder Weise als „Sohn Gottes“ zu stehen kommt. Schon vor der Taufe nennt Jesus Lk. 2, 49 Gott seinen „Vater“, wobei τοῦ πατρὸς μου dem ὁ πατήρ σου V. 48 in der Rede der Mutter gegenübertritt. Entgegensetzung des Gottessohnes und des Menschensohnes findet sich Lk. 22, 69. 70. Da Markus¹ die Geburtsgeschichte nicht hat, statt ihrer aber die Geistbegabung Jesu an der Spitze des Buches steht, wird diese für ihn² die „Zeugung“ des Sohnes darstellen. In der Geschichte der Verurteilung Jesu (14, 61. 62) hat auch er den „Sohn des Gebenedeiten“ dem „Sohn des Menschen“ gegenübergestellt.

Die hellenistische Deutung von ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ kann im Blick auf Jesu eigene Gedanken nicht als völlig unrichtig bezeichnet werden. Ein wesentlicher Unterschied in der Fassung besteht aber insofern, als Jesus den Ausdruck zunächst in Bezug auf seine gegenwärtige Stellung zu Gott verwendet und nur durch-

¹ Die alte Lesart υἱοῦ θεοῦ als Zusatz zu Ἰησοῦ Χριστοῦ Mk. 1, 1 wird nicht als ursprünglich gelten können.

² Dies wird aber nicht von Matthäus und Lukas gelten. *W. Lütgert*, Das Reich Gottes 69, sagt mit Unrecht von den synoptischen Evangelien überhaupt, dass sie bei der Taufgeschichte „von dem Handeln Gottes erzählen, durch welches er Jesum erwählte“.

blicken lässt, dass auch seine Herkunft eine dieser Stellung entsprechende sei, während die Synoptiker den letztgenannten Punkt dem Sinne des Ausdrucks zu Grunde legen. Ihre Denkweise ist griechisch, die Denkweise Jesu semitisch.

XI. Christus.

1) Die Bezeichnung im jüdischen Gebrauch.

a) Herkunft und Form.

Wenn man in Ps. 2, 2 den Gesalbten Jhvh's als Personifikation Israels versteht,¹ giebt es keine alttestamentliche Stelle, in welcher dem historischen Sinne nach der kommende Heilsfürst die Bezeichnung „Gesalbter“ erhielt. Dies ist indes als nur zufällig zu bezeichnen, da z. B. für Jesaja kein Hindernis vorgelegen hätte, den verheissenen König „den Gesalbten Jhvh's“ zu nennen.

Das älteste Zeugnis für die messianische Deutung von Ps. 2 ist Salomopsalm 17 (s. oben S. 222). Dort findet sich auch in V. 36, vgl. 18, 6. 8, die früheste Bezeichnung des Heilsfürsten als „Gesalbten des Herrn“, die somit Ps. 2, 2 entstammen wird. Doch ist sehr wahrscheinlich, dass auch andere vom Heilskönig verstandene Schriftstellen die Ausdrucksweise beeinflussten. Von Hilfe, welche dem „Gesalbten Jhvh's“ zu Teil wird, ist die Rede Ps. 18, 51; 20, 7; 28, 8,² vgl. 1 Sam. 2, 10, 2 Sam. 22, 51, Hab. 3, 13. Doch sind keine hinreichenden Beweise für alte messianische Auslegung dieser Stellen vorhanden. Zu Ps. 18, 51 s. j. Ber. 5^a, Ech.R. 1, 51 (Tanchuma um 350), vgl. Trg. Hab. 3, 13 vgl. V. 18, Trg. 1 Sam. 2, 10, 2 Sam. 22, 51. An 1 Sam. 2, 10: וְיָרֵם קַרְן מְשִׁחוֹ „und er erhöhe das Horn seines Gesalbten“ neben Ps. 89, 25: וּבְשֵׁמִי תָרוּם קַרְנוֹ „und durch meinen Namen wird hoch sein Horn“, erinnert die Messiasbitte des babyl. Achtzehngebets,³ deren erste

¹ Vgl. S. 220 und H. Weinl, מֶשֶׁח und seine Derivate, ZAW XVIII (1898) 69 ff.

² Besonders für Ps. 21 ist messianische Auslegung nachzuweisen, s. zu V. 4 Midr. Teh., Tanch. Ausg. Bub. Schem. 11^b, Schem.R. 8, Bem.R. 14 (nach Bem.R. Abin, nach Midr. Teh. Simon); zu V. 5 b. Sukk. 52^a (Barajta). — Zu Ps. 89, 28 s. messian. Deutung Schem.R. 19 (Nathan um 180), Midr. Tehill. 5, 1, Jalk. Schim. II 840 (Schemuel bar Nachmani um 260). — Zu Ps. 110 s. oben S. 234.

³ In Palästina war sie, wie es scheint, Teil der in Babylonien davon getrennten Bitte um den Bau Jerusalem's, vgl. j. Ber. 5^a, Tos. Ber. III 25 mit

Hälfte auf Jer. 33, 15, deren Schluss auf Ez. 29, 21 basiert. Sie lautet: **אֶת צֶמַח דָּוִד עֲבֹדֶךָ בְּמַהֲרָה תַצְמִיחַ וְקַרְנוֹ תָרוּם בִּישׁוּעָתְךָ בְּרוּךְ אַתָּה**: „Den Spross Davids deines Knechts lass eilends sprossen und sein Horn werde hoch durch deine Hülfe! Gepriesen seist du, Jhvh, der ein Horn des Heils sprossen lässt!“ Hierher gehört auch die Bitte in **תָּרַם קָרְן מְשִׁיחֶךָ: אֲבִינוּ מְלַכֵּנוּ**¹, „erhöhe das Horn deines Gesalbten“, welche indes in Seder Rab Amram I 45^b fehlt. Dagegen Ps. 132, 17: **שָׁם אֲצַמִּיחַ קָרְן לְדָוִד עֲרֻכְתִּי נֵר**: „dort lasse ich sprossen ein Horn dem David, habe eine Leuchte zugerichtet meinem Gesalbten“, — ist benützt in **הַבִּינֵנוּ**, der alten Abkürzung des Achtzehngebets,² worin es heisst: **יְשַׁמְחוּ כָּל חוֹסֵי בְּךָ בְּבִגְנֵי עִירְךָ וּבְחֵדוּשׁ בֵּית מִקְדָּשְׁךָ וּבְהַצְמַחַת קָרְן לְדָוִד עֲבֹדֶךָ** „Freuen mögen sich alle, die auf dich trauen, über die Erbauung deiner Stadt, die Erneuerung deines Heiligtums, das Sprossen eines Horns für David, deinen Knecht, und die Zurichtung einer Leuchte für den Sohn Isai's, deinen Gesalbten!“ Sonst s. zu Ps. 132, 17 Ech.R. 2, 6 (Midr. Tehill. 75, 11), Tanchuma, Ausg. Buber, Schem. 46^a (Jalk. Schim. I 363). 50^a (Jalk. Schim. I 378), Vaj.R. 31 (Jalk. Schim. I 650), Jellamedenu, Jalk. Schim. I 47 (Schimeon ben Lakisch um 260)³; V. 18 Pirke Eliezer 28 (Jalk. Schim. I 76), Pes. Rabb. 159^b.

Es wird in der That keine einzelne als messianisch aufgefasste Stelle für die Bezeichnung „Messias“ verantwortlich zu machen sein. Wenn einmal für den besonders nach Jes. 11, 1—5⁴ vorgestellten König der Heilszeit eine Bezeichnung festzustellen war, empfahl sich ohne weiters das oft gebrauchte feierliche Synonym für den Königstitel, welches den König in seiner Beziehung zu Gott bezeichnete, um so mehr, als die göttliche Bestellung und Anerkennung bei dem erwarteten Könige das Wichtigste war. Mit **מְשִׁיחַ יְהוָה**, aram. **מְשִׁיחָא דִּי** „Jhvh's Gesalbter“ wäre also von ihm zu reden gewesen. Da man aber das Tetragramm nicht sprach, auch „Gott“ nicht zu erwähnen

b. Taan. 13^b, s. S. Baer, Seder Abodath Jisrael 97, L. Landshuth, Siddur hegjon leb 65 ff. Dagegen meint Rothschild, Der Synagogaal-Cultus in hist. krit. Entwicklung I (1870) 62 f., fälschlich, dass man die Messiasbitte in Palästina lange Zeit gar nicht angewandt habe. S. aber „Messianische Texte“ Nr. 6^a.

¹ Baer, Seder Abodath Jisrael 111.

² S. „Messianische Texte“ Nr. 7, vgl. Baer, Seder Abodath Jisrael 108, Seder Rab Amram I 54^a.

³ Vgl. Bacher, Ag. d. pal. Am. I 403.

⁴ Für Henochbuch, Salomopsalmen, Baruchapokalypse, 4 Esra ist Jes. 11, 1—5 stets eine der wichtigsten Voraussetzungen für ihre Messianologie.

liebte,¹ hat man hier wie bei anderen vielgebrauchten Bezeichnungen den Gottesnamen weggelassen und nur **הַמָּשִׁיחַ**, aram. **מְשִׁיחָא** „der Gesalbte“ gesagt. Die aramäische Form liegt der graecisierten Transskription zu Grunde, welche sich Joh. 1, 42; 4, 25 findet. Das auffallende *Μεσσίας* mit doppeltem σ habe ich früher² durch semitische Lautverhältnisse zu erklären gesucht. Jetzt scheint mir richtiger, daran zu erinnern, dass im Griechischen μέσσοι neben μέσοι im Gebrauch ist. Ebenso wird sich *Μεσσίας* zu dem an sich richtigeren, aber selten bezeugten *Μεσίαις* verhalten. Die volle Bezeichnung „Gesalbter Jhvh's“, bez. „mein, sein Gesalbter“ ist zum ersten Mal bezeugt Sal. Ps. 17, 36; 18, 6. 8; Bar. Ap. 39, 7; 40, 1; 72, 2.³ Die abgekürzte Bezeichnung findet sich — abgesehen vom Neuen Testament — zum ersten Mal 4 Esr. 7, 28f.; 12, 32. Sie ist die im Munde des Volks übliche gewesen.

Die spätere jüdische Litteratur hat die volle Bezeichnung nur in den Targumen, wo der Text sie veranlasst, und in der Liturgie. **מְשִׁיחָא דְּיִ** findet sich Trg. Jes. 4, 2; 28, 5; **מְשִׁיחָךְ** Trg. Hab. 3, 18, Ps. 18, 32; 84, 10; **מְשִׁיחִיָּה** Trg. Sach. 4, 7; 10, 4; Ps. 2, 2; 20, 7. In dem Gebete **מְלַכְנוּ אֱלֹהֵינוּ** heisst es: **קָרַב מְשִׁיחָךְ** „lass nahen deinen Gesalbten!“ In Bezug auf die kürzere Bezeichnung hat Franz Delitzsch⁵ zur Erklärung des zuweilen artikellos gebrauchten *Χριστός*⁶ darauf hingewiesen, dass auch bei den Rabbinen artikelloses **מָשִׁיחַ** in der Weise eines Eigennamens vorkomme. Dies ist in der That im babylonischen Talmud, wenn **מָשִׁיחַ** nicht einem anderen Worte syntaktisch untergeordnet ist, das Gewöhnliche. Es findet sich blosses **מָשִׁיחַ** Sukk. 52^b, Sanh. 93^b. 96^b. 97^a. 98^a. 99^a, selbst aramäisch **מְשִׁיחָא** Erub. 43^b, Jom. 19^b, Bab. mez. 85^b. Ab. z. 2^b, Sanh. 93^b. 96^b. 98^a. 99^a, sodass sogar gesagt wird **שְׁנֵי מָשִׁיחַ** „die Messiasjahre“ b. Sanh. 98^b und **תְּבִלְיָה דְּמָשִׁיחַ** „die Messiaswehe“ b. Keth. 111^a. Es heisst auch **מָשִׁיחַ בֶּן דָּוִד** „Messias Sohn Davids“ b. Sukk. 52^a, aram.

¹ S. oben S. 159ff.

² Gramm. d. jüd. pal. Aram. 124 Anm. 3, vgl. 261 Anm. 1.

³ Vgl. oben S. 221.

⁴ Seder Rab Amram I 9^a.

⁵ Theol. Litbl. 1889 Nr. 45.

⁶ *Χριστός* ohne Artikel findet sich bei den Synoptikern in Ἰησοῦς *Χριστός* Mt. 1, 1. 18, Mk. 1, 1 und in dem von dieser Formel abhängigen Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος *Χριστός* Mt. 1, 16; 27, 17. 22, in *Χριστὸς κύριος* Lk. 2, 11, ausserdem Mk. 9, 41, Lk. 23, 2. Sonst heisst es stets ὁ *Χριστός*.

מְשִׁיחַ בֶּר דָּוִד Trg. Schir 4, 5; 7, 4. מְשִׁיחַ steht dagegen b. Erub. 43^b, Sanh. 51^b, Chull. 63^a, הַמָּשִׁיחַ Nidd. 13^b. Stets heisst es יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ „die Messiasstage“, s. b. Sanh. 97^a, 99^a, vgl. Ber. I 8, j. Kil. 32^c. Wahrscheinlich ist auch zu lesen יְחֻבּוֹ שֶׁל מְשִׁיחַ „die Wehe des Messias“ b. Sanh. 98^b, b. Sabb. 118^a, vgl. Mechilta Ausg. Fr. 50^b, 51^a; שְׁמוֹ שֶׁל מְשִׁיחַ „der Name des Messias“ b. Pes. 5^a, vgl. Ber.R. 1; רוּחוֹ שֶׁל מְשִׁיחַ „der Geist des Messias“ Ber.R. 2; דִּוְרוֹ שֶׁל מְשִׁיחַ „das Geschlecht des Messias“ Mechilta, Ausg. Fr. 56^b. Die babylonische Sitte, מְשִׁיחַ als Eigennamen zu behandeln, lässt sich aber für Palästina nicht erweisen. Sie wird darum nicht als alt zu betrachten sein und den christlichen Sprachgebrauch nicht bestimmt haben.

Die älteren Targume haben stets determiniertes מְשִׁיחַ, s. Onk. Gen. 49, 10, Num. 24, 17; Trg. 1 Sam. 2, 10, 2 Sam. 23, 3, 1 Kön. 4, 33, Jes. 9, 6; 10, 27; 11, 1. 6; 14, 29; Jerem. 33, 13, Mich. 5, 2, Sach. 6, 12. Für מְשִׁיחַאִי s. oben. עַבְדֵי מְשִׁיחַא „mein Knecht der Gesalbte“ findet sich Trg. Jes. 42, 1; 43, 10; 52, 13, Sach. 3, 8, מְשִׁיחַא דִּישְׂרָאֵל „der Gesalbte Israels“ Trg. Jes. 16, 1. 5, Mich. 4, 8; מְשִׁיחֵהוֹן „ihr Gesalbter“ Trg. Jes. 53, 10, Jerem. 30, 21, Hos. 14, 8; מְשִׁיחַא בֶּר דָּוִד „der Gesalbte Sohn Davids“ Hos. 3, 5; מְשִׁיחַ דְּצִדִּיקָא „der Gesalbte der Gerechtigkeit“ Jerem. 23, 5; 33, 15 (Ausg. Ven. 1517; aber Ausg. Ven. 1525 מְשִׁיחַ דְּצִדִּיקָא). Blosses מְשִׁיחַ s. auch Sot. IX 15, j. Kil. 32^b. In den späteren Targumen wie im palästinischen Midrasch und Talmud herrscht die ausführlichere Bezeichnung מְלִכָּא הַמָּשִׁיחַ hebr. מֶלֶךְ הַמָּשִׁיחַ vor. Das ist nicht wie allenthalben üblich zu übersetzen „der König Messias“, da doch offenbar מְשִׁיחַא und הַמָּשִׁיחַ nicht als Eigennamen gemeint ist. Im späteren jüdischen Aramäisch folgt der Titel stets dem Eigennamen.³ Es heisst יְנִי מְלִכָּא „der König Jannaj“ Ber.R. 91, לוּלִינּוּס מְלִכָּא „der König Julian“ j. Ned. 37^d, שְׁלֹמֹה מְלִכָּא „der König Salomo“, דָּוִד מְשִׁיחַא „David, der Gesalbte“ in der Litanei יוֹדֵן נְשִׂיאַ אֶדְכָּר רַחֲמָנָא אֲדִכָּר „der Fürst Juda“ j. Taan. 65^a.

¹ Dass das besonders von *Wünsche* in Aufnahme gebrachte pluralische חֻבּוֹת הַמָּשִׁיחַ der alten Litteratur völlig fremd ist, habe ich gezeigt in „Der leid. u. der sterb. Messias“ 42, bisher ohne Erfolg.

² Ungewöhnliches הַמָּלֶכְ הַמָּשִׁיחַ s. Seder Rab Amram I 53^a. Über die Weglassung des Artikels beim determinierten Substantiv s. *F. E. König*, Syntax d. hebr. Sprache 403 f., *S. R. Driver*, Hebrew Tenses³ 281 ff.

³ Das biblische Hebräisch und Aramäisch erlaubt auch die umgekehrte Wortfolge, s. *König*, a. a. O. 397 f., *E. Kautzsch*, Gramm. d. bibl. Aram. 149 f.

⁴ Seder Rab Amram II 19^b f.

„Der König Messias“ müsste heissen מְשִׁיחַ מְלָכָא. Dagegen bedeutet מְשִׁיחָא מְלָכָא „der König, der Gesalbte“, bez. „der gesalbte König“. Beispiele für die aramäische Form finden sich j. Ber. 5^a, j. Taan. 68^d, für die hebräische Form Ber.R. 1. 98, Schem.R. 1. מְשִׁיחָא מְלָכָא s. auch Trg. Jer. I Gen. 3, 15; 35, 21; 49, 1. 10. 11. 17; Ex. 40, 9; Num. 23, 21; 24, 20. 24; Dt. 25, 19; 30, 4; Trg. Jer. II Gen. 3, 15; 49, 10. 11. 12; Ex. 12, 42; Num. 11, 26; 24, 7; Trg. Schir 1, 8; 7, 14; 8, 1. 2. 4; Ruth 1, 1; 3, 15; Koh. 1, 11; 7, 24; Ps. 21, 2. 8; 45, 3; 61, 7. 9; 72, 1; 80, 16. Blosses מְשִׁיחָא steht hier nur Trg. Jer. I Num. 24, 17, Trg. Ech. 2, 22; 4, 22; מְשִׁיחַ בֶּר דָּוִד, sowie מְשִׁיחָךְ, מְשִׁיחִי s. oben S. 239f.

Eine minder gewöhnliche Bezeichnung, bei welcher ebenfalls מְשִׁיחַ nicht Eigenname sein kann, ist מְשִׁיחַ צְדִיק „unser gerechter Gesalbter“. So nennt das Volk Israel den Messias Pes. Rabb. 162^b. 163^a. 164^a. Gott nennt ihn dem entsprechend מְשִׁיחַ צְדִיק „mein gerechter Gesalbter“ ebenda 161^b. 162^a. 163^a.¹ Betend nennt man ihn vor Gott מְשִׁיחַ צְדִיק „dein gerechter Gesalbter“ Seder Rab Amram I 9^a. Dieselbe Bezeichnung erhält David ebendasselbst 10^b und — wie es scheint — Israel ebenda 12^a. Die Bezeichnung wird angelehnt sein an צִמָּח צְדִיק Jerem. 33, 15, wo das Targum מְשִׁיחַ צְדִיק setzt, vielleicht auch an den Messiasnamen יְהוָה צְדִיק „unser gerechter Jhvh“ Jerem. 23, 6. מְשִׁיחַ הַצְּדִיק „der gerechte Gesalbte“ findet sich Agadath Schir ha-Schirim IV 11.²

b) Sinn und Inhalt der Bezeichnung.

Die Bezeichnung מְשִׁיחָא gehört zu denjenigen, für welche der gewählte Ausdruck von geringerer Bedeutung ist, als die Vorstellung, welche man von der sobenannten Grösse hat. Sie ist es, die im Grunde dem Wort seinen Inhalt verleiht. Doch darf der eigentliche Sinn des Ausdrucks nicht übergangen werden. Wenn die Könige Israels von Anfang an „Gesalbte Jhvh's“ genannt wurden, so geschah dies nicht zu einer blossen Erinnerung daran, dass bei ihrer Bestellung Salbung mit heiligem Öl stattgehabt hatte, sondern, weil sie infolge dieser Salbung zu dem besonderen Kreise der Diener Gottes gehören und deshalb heilig und unantastbar sind. Wer sie verletzt, vergreift sich an Gott. Darum stehen Gotteslästerung und Königslästerung 1 Kön. 21, 10. 13

¹ Vgl. meine Schrift „Der leid. u. d. sterb. Mess.“ 58 f.

² Jew. Quart. Rev. VII 153, vgl. Jalk. Machiri (Ausc. Spira 1894) zu Jes. 11, 12.

gleich. Der durch die Salbung gewonnene Charakter steht dem Hebräer dabei so im Vordergrund, dass er den Ausdruck auch brauchen kann, wo gar keine Salbung stattgefunden hatte. Deshalb können Jes. 45, 1 Cyrus, Ps. 105, 15 die Patriarchen „Gottes Salbtinge“ genannt werden als seine unantastbaren Schutzbefohlenen. Wird der König der Heilszeit als מְשִׁיחָא bezeichnet, so ist er der Schutzbefohlene Gottes vor anderen, wobei man sich dessen erinnern muss, dass die Juden, als sie diesen Ausdruck münzten, keinen „Schutzbefohlenen Gottes“ an ihrer Spitze hatten. Auf ihn hoffen bedeutete die Erwartung eines von Gott beschützten unabhängigen Königtums. Dies ist die jüdische Messiasidee, welche man sich hüten muss, „fleischlich“ zu nennen, weil sie — so gefasst — durchaus der alttestamentlichen Weissagung entspricht. Im Sinne Jesu wäre dies Prädikat nur da anzuwenden, wo man, Fleisch für seinen Arm haltend, sich anheischig macht, das, was Gott allein geben kann, auf eigene Hand im Werk zu setzen.

Es muss besonders bemerkt werden, dass der „Messias“ von der alttestamentlichen Weissagung durchaus nicht als „Erlöser“ gedacht war. Im Alten Testament ist Gott für Israel גּוֹאֵל „Einlöser“, פֹּדֶה „Auslöser“, מוֹשִׁיעַ „Helfer“, מַצִּיל „Retter“, niemals der Messias, auch eine entsprechende Thätigkeit wird von diesem nicht ausgesagt. Die Nichtbeachtung dieses Umstandes hat viele zu recht schiefen Beurteilungen des Redens und Schweigens der Propheten und Apokalyptiker vom Messias geführt. David Castelli schrieb schon 1874 die wohl zu beachtenden Sätze¹: „in nessun luogo del vecchio Testamento appare il Messia come l'operatore egli stesso della redenzione in forza di virtù sua propria. Il vero redentore è Dio. — Il Messia è il nuovo re del popolo redento“. Für den ersten Jesaja war der Messias eine wichtige Persönlichkeit, weil sein gerechtes Walten den Bestand der Wohlfahrt des erlösten Israel garantiert. Wenn Jeremia und Ezechiel das Herz des Volkes der Zukunft durch göttliche Wunderthat gewandelt wussten, konnte die Thätigkeit eines Königs für sie von keiner grossen Bedeutung sein. Sie wissen darum vom Messias wenig zu sagen. Die Propheten und Apokalyptiker, welche den Messias gar nicht erwähnen, brauchen deshalb nicht der Meinung gewesen zu sein, dass das Israel der Heilszeit königslos sein werde. Aber sie halten es für überflüssig, von ihm

¹ Il Messia secondo gli Ebrei 164.

zu reden, weil es wichtiger ist, dass nur erst die Erlösung komme. Von keinem Messiaskönig redet Sibyll. III 73f., Henoch I (1—36) und V (91—104), der slavonische Henoch, die Assumptio Mosis, das Jubiläenbuch,¹ Stücke der Baruchapokalypse und des 4 Esra, ebenso Judith, Tobit, Sirach, aber auch das Kaddisch in seiner ursprünglichen Gestalt.² Andere erwähnen ihn, aber man hat den Eindruck, dass er keine recht greifbare Grösse sei. Es genügt ja auch im Grunde zu sagen, dass er da sein wird. Dass sein Wesen und Regieren dem Charakter der Heilszeit entspricht, versteht sich von selbst. Eine derartige passive Rolle hat der Messias in Henoch IV (83—90) und in den wahrscheinlich ihrem Zusammenhang ursprünglich fremden Stellen Bar. Ap. 29, 3; 30, 1; 4 Esra 7, 28f. Nicht anders steht es auch in dem offiziellen Achtzehngebet der Synagoge, wonach Gott das zerstreute Volk sammelt, die Herrschaft des Übermuts vernichtet, Jerusalem baut, daselbst wieder seinen Wohnsitz nimmt, den Tempeldienst herstellt, während der Messias³ am Schluss nur genannt zu sein scheint, weil die dem David gegebene Verheissung nicht unerfüllt bleiben kann. „Erlöser Israels“ (גואל ישראל) ist nach der siebenten Bitte allein Gott.

Eine Erlöseraufgabe hat dagegen der Messias erhalten Sibyll. III 652ff., wonach der gottgesandte König die Widerspenstigen tötet und sich mit den Willfährigen verbündet, in den Bilderreden Henoch's, nach welchen der Menschensohn die Weltherrscher stürzt und richtet, ähnlich auch Baruchapok. 39, 7; 40, 1f.; 70, 9; 72, 2—6; 4 Esra 12, 32ff.; 13, 9—11. 37. 38. Es war also zur Zeit Jesu im jüdischen Volk eine Richtung aufgekommen, welche im Unterschiede von der alten Prophetie mit Benützung des Messiasbildes von Jes. 11, 1—5 von einem Messias redete, welcher, mit Wunderkraft ausgestattet, die Weltmacht niederwirft und dadurch Gottes Volk befreit. Von da aus wurde es nun möglich, Ausdrücke, welche das Alte Testament nur von Gott als Israels Erlöser anwendet, auf den Messias zu übertragen. Ein interessantes neutestamentliches Beispiel dafür ist Mt. 2, 21,

¹ Wie W. Singer, Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis I (1898), aus diesem messiaslosen Buch eine Streitschrift der Judenchristen gegen Paulus hat machen können, ist unbegreiflich.

² S. „Messian. Texte“ Nr. 8.

³ Vom davidischen Königtum allein redet die palästinische Recension des Achtzehngebets („Mess. Texte“ Nr. 6^a), Habinenu (ebenda Nr. 7), das Musaphgebet für Neujahr (ebenda Nr. 9) und das Tischgebet.

wo der Name „Jesus“ durch die Worte erklärt wird: αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Ps. 130, 8 heisst es aber von Gott: הוּא יִפְדֶּה אֶת יִשְׂרָאֵל מִכָּל עֲוֹנוֹתָיו „er wird Israel erlösen von allen seinen Sünden“.

Da die ältere Auffassung gleichzeitig fortbestand, gab es damals eine zwiespältige Anschauung vom Messias, eine der altprophetischen mehr entsprechende, wonach er nur der Fürst des erlösten Volkes ist, und eine neu herausgebildete, welche ihn selbst zum Erlöser machte. In keinem Fall ist er eine rein politische Grösse. Rein weltlich gerichtete Juden werden sich damals wie heut schwerlich mit der messianischen Hoffnung befasst haben. Für den Israeliten aber, welcher auf die Israel gegebene göttliche Verheissung baute, war es eine religiöse Forderung, dass Gott sich auch der knechtenden Weltmacht gegenüber als der stärkere erweise und seinem Volke die Stellung gebe, welche ihm als solchem zukommt. Ausserdem bedarf ja Israel gleichzeitig der Reinigung von den Gottlosen in seiner eigenen Mitte. Dies letztere muss betont werden, weil Ehrhardt¹ die befremdliche Behauptung aufgestellt hat, dass für die Apokalyptik „das Volk gerecht sei durch die Beobachtung des Gesetzes, es erwarte keine Gerechtmachung mehr, sondern nur noch Machtbesitz, äusseren Triumph“.² Aber die Apokalyptiker haben ja durchgängig den Gedanken einer Scheidung von Gerechten und Gottlosen, welche in Israel vollzogen werden muss. Den sittlichen Mahnworten des Siraciden, der Salomopsalmen, der Testamente der zwölf Patriarchen, Henoch's in Kap. 94—105 kann tiefer Ernst und heiliger Eifer nicht abgesprochen werden.³

¹ E. Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu (1895) 27.

² Ehrhardt's Verweisung auf b. Ber. 34^b ist verfehlt. Dort steht allerdings als Meinung des Babyloniers Samuel (um 250 n. Chr.): „Der Unterschied zwischen diesem Aeon und den Messiasstagen besteht nur in der Unterdrückung durch die Weltreiche“. Damit wird aber nur gesagt, dass in der Messiaszeit noch keine Naturverwandlung vor sich gehen wird, weil diese erst mit dem Weltende kommt. Gleich darauf ist davon die Rede, dass alle prophetische Verheissung nur für die Bussfertigen gilt. Oft genug wird betont, dass die Erlösung ausbleibt, weil Israel sich in dem erforderlichen gesetzmässigen Zustande nicht befindet.

³ Was für sonderbare Vorstellungen über die Ethik des Spätjudentums gehegt werden, sieht man bei Ehrhardt, a. a. O. 45, welcher aus der Bevorzugung von גְּמִילוּת חֲסָדִים vor צְדָקָה b. Sukk. 49^b den Schluss zieht, dass man „eine mehr formelle und eine mehr auf positive Frucht gerichtete Tugendübung“ unterschieden habe. Er hat צְדָקָה als „Almosen“ richtig erkannt, aber nicht gewusst, dass גְּמִילוּת חֲסָדִים vor allen Dingen Besuche bei Kranken, Be-

Eine übermässige Betonung der ceremonialen Gesetzespflichten ist dabei nicht zu beobachten. Zuzugeben ist aber, dass Tobit, Judith und Jubiläenbuch in dieser Beziehung wesentlich tiefer stehen. Deshalb wird allerdings der Messias nicht zu einer Person, welche im Mittelpunkte der Religion stünde. Seine Aufgabe besteht nicht darin, sittliches Vorbild, Sittenlehrer oder Versöhner, geschweige Spender des göttlichen Geistes zu sein, sondern eben nur darin, als ein Gottes Willen entsprechender König über Israel zu herrschen. Aber dies gilt ja auch von dem Heilsfürsten der alttestamentlichen Prophetie. Erst spätere Zeit hat den Messias zum Ausleger des Gesetzes oder gar zum Mittler einer neuen Thora gemacht. Man hat dann auch sühnkräftige Leiden von ihm ausgesagt, welche indes nur vom Anhang zu Pesikta Rabbati in organische Beziehung zur Heilsverwirklichung gesetzt werden. Dagegen hat die seit dem zweiten Jahrhundert aufgekommene Lehre von einem getöteten Messias ben Joseph mit Sündentilgung nichts zu thun. S. „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 1—26.

c) Die Präexistenzvorstellung.

Hier mag nochmals die Rede sein von den schon S. 105 ff. erwähnten jüdischen Gedanken von der Präexistenz gewisser Dinge, besonders auch des Messias. Nach Harnack¹ wäre es alte jüdische Vorstellung, dass „alles wahrhaft Wertvolle, das auf Erden succesive erscheint, im Himmel seine Existenz habe, d. h. es existiere bei Gott, nämlich in Gottes Erkenntnis, und deshalb wirklich.“ Aber dieser Gedanke muss als gänzlich unjüdisch und jedenfalls unpalästinisch bezeichnet werden, während allerdings die mittelalterliche Kabbala derartige Vorstellungen hegt. Nach Ex. 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8; Num. 8, 4 hat Mose auf dem Sinai ein Modell der Stiftshütte und ihrer Geräte gezeigt erhalten. Dahinter liegt weiter kein Gedanke als der, dass die mündliche Vorschrift an Mose, welche nicht genügt hätte, ihn genau zu unterrichten, durch die Anschauung von Modellen unterstützt wurde. So wurde erreicht, dass der Bau wirklich der göttlichen Absicht völlig entsprach. Es ist im Grunde dasselbe, wenn

teiligung an Beerdigungen und Tröstung der Trauernden bezeichnet. Von „fruchtbringendem sittlichen Handeln“ war in diesem Zusammenhang gar nicht zu reden. Das sittliche Handeln bestimmt für das Judentum das Gesetz, die „Erweisung von Liebeshandlungen“ geht über das vom Gesetz Gebotene hinaus.

¹ Dogmengeschichte³ I 755, s. auch Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu 89, Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II 423. 446.

1 Chron. 28, 11ff. David dem Salomo ein Modell des zu bauenden Tempels übergibt mit Berufung auf eine göttliche Anweisung hierüber. Ein Gotteshaus soll nicht nach menschlichen Einfällen, sondern nach genauer göttlicher Vorschrift erbaut werden. Von einem im Himmel ständig vorhandenen Heiligtum, dessen — unvollkommenes — Abbild Stiftshütte und Tempel wären, ist nicht die Rede.

Wenn man von solchen für den göttlichen Weltplan so wesentlichen Dingen wie Gesetz, Tempel, Paradies, Hölle zuweilen gesagt hat, dass sie vorweltlich seien, so ist dies weder ein „Assekuranzschein gegen die Verluste, welche die religiösen Besitztümer in dem herben Kampfe gegen die feindlichen Elemente erleiden mochten“,¹ noch hat dies etwas zu thun mit dem Gedanken der göttlichen Allwissenheit, „welche die Geschichte hervorbringt und nicht von ihr überrascht wird“. ² Wer die Verhandlungen über diese Dinge im Midrasch kennt, weiss, dass nichts anderes dahinter steht als der nüchterne Gedanke, dass die für die Erreichung des Weltzwecks wichtigsten Dinge gleich am Anfange vorgesehen sein mussten. Durch eine sofort geschehende thatsächliche Herstellung derselben wurde dafür noch besser gesorgt als durch ein blosses Planen derselben. Von dem Jerusalem der Endzeit kann gesagt werden, dass es vom Himmel kommt, wenn es so herrlich gedacht wird, dass es kein menschliches Bauwerk sein kann. Die Stadt der goldenen Gassen muss wohl Gott gemacht haben. Zuweilen handelt es sich nur um eine rabbinische Kombination von Schriftstellen. Gen. 1, 3 redet von einem „Licht“, welches von da ab in der Welt nicht mehr vorhanden zu sein scheint. Da nun z. B. Jes. 9, 1; 60, 1, Sach. 14, 7 von einem in der Heilszeit aufgehenden Lichte die Rede ist, sagt man, dies sei das Licht von Gen. 1, 3, welches für die Frommen aufbewahrt wurde, Ber.R. 3. 11, Pes. Rabb. 118^a. 161^{a,b}.³ Der dahinter liegende Gedanke ist nur der, dass alle anfängliche Herrlichkeit der Schöpfung zum Schlusse wieder hergestellt sein muss. Eine ähnliche Bewandtnis wird es auch mit dem Traubensaft des Paradieses und den Urzeitstieren Leviathan und Behemoth haben. Das verlorene Paradies kehrt mit diesen Dingen zurück.

Der Messias konnte unter einem doppelten Gesichtspunkt

¹ so *Baldensperger*, Das Selbstbewusstsein Jesu 2 89.

² so *Harnack*, a. a. O.

³ Vgl. „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 58.

betrachtet werden. Man konnte ihn als für den Weltzweck nötig betrachten und deshalb davon reden, dass Gott ihn vorlängst nicht nur in Aussicht genommen, sondern geschaffen habe. Man konnte auch aus der Wunderbarkeit seiner Erscheinung schliessen, dass er nicht ein gewöhnlicher Erdensohn sei. Thatsächlich hat sich der ältere Rabbinismus damit begnügt, nach Ps. 72, 17¹ nur den Messiasnamen präexistieren zu lassen.² Da der Messias als fertiger Mann hervortreten musste, meinte man meist, dass er bis dahin unbekannt auf Erden weile.³ Vor seinem Auftreten erlebte er dann etwa eine plötzliche Verwandlung.⁴ Andere nahmen an, dass er in das Paradies entrückt sei, um von dort her zu erscheinen.⁵ Das legte sich auch nahe, wenn man in ihm David⁶ oder Hiskia⁷ wiederkehren sah. Die — wenigstens wie es scheint — keine irdische Herkunft voraussetzende⁸ jenseitige Präexistenz des Messias in den Bilderreden Henochs und 4 Esr. 12—14 hängt, abgesehen von dem durch Dan. 7, 13 gegebenen Anlass, mit seiner wunderbaren übermenschlichen Erscheinung zusammen. Im dem späten Anhang zu Pesikta Rabbati teilt der Messias die Präexistenz mit allen Menschenseelen. Nur scheint er nicht bloss als Seele, sondern als fertige Person zu präexistieren.⁹ Zu allen diesseitigen und jenseitigen Präexistenzgedanken ist eine wichtige Veranlassung, dass man die Erlösung

¹ S. „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 72.

² Nur davon wissen die Targume, s. Trg. Mich. 5, 1, Sach. 4, 7, Ps. 72, 17. *Holtzmann*, Lehrb. d. neutest. Theologie I 75, findet persönliche Präexistenz bezeugt Trg. Jes. 9, 6, Mich. 5, 2 (lies 1), ideale Präexistenz Trg. Ps. 93, 1, Prov. 8, 9. Aber die letzten beiden Stellen reden vom Messias überhaupt nicht, die zu zweit genannte nur von Präexistenz des Namens, die erste nur von der ewigen Dauer des messianischen Regiments. *Holtzmanns* Angaben stammen wohl von *A. Edersheim*, welcher in „The Life und Times of Jesus the Messiah“² I 175 derartige unrichtige Behauptungen mit Nachdruck aufstellt und in der That Besseres wissen sollte. Richtigeres hat *Weber*, Jüdische Theologie² 354 ff.

³ S. Joh. 7, 27, Just., Dial. c. Tryph. 8. 110, Trg. Mich. 4, 8, j. Ber. 5^a, s. auch „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 39 ff. 73.

⁴ S. oben S. 146. 222.

⁵ „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 77 ff.

⁶ so j. Ber. 5^a (Barajta), vgl. „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 73.

⁷ so b. Ber. 28^b (Jochanan ben Zakkaj um 80 n. Chr.).

⁸ Das Kommen des Messias aus dem Meere 4 Esra 13, 1 besagt nach 13, 52 nur seine vollkommene Unsichtbarkeit für die Erdenbewohner. Nach 14, 9 scheint er im Paradiese zu weilen.

⁹ S. „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 58. Pes. Rabb. 152^b wird gesagt: „Am Anfang der Weltschöpfung wurde der gesalbte König ‚geboren‘ (נולד), der im Gedanken (Gottes) aufstieg, ehe die Welt geschaffen wurde“.

als nächstens eintretend oder doch als in jedem Momente an sich möglich betrachtete. Dann musste ja der Messias schon vorhanden sein, die Frage war nur, wo. Die göttliche Vorsehung kommt dabei in Betracht, insofern sie es ist, welche alles so wohl vorbereitet hat, damit der göttliche Weltplan ohne Hindernis sich vollziehe.

Gar kein Präexistenzgedanke liegt vor, wenn Ber.R. 2¹ gesagt wird, der Geist Gottes, der nach Gen. 1, 2 über dem Chaos schwebte, sei „der Geist des Messias“. Dies gehört zu einem Midrasch von Schimeon ben Lakisch (um 260), welcher Gen. 1, 2 von den „Weltherrschaften“ (מְלָכוֹת) auslegt. תְּהוֹ בָּהֶן bedeutet ihm Babel, בָּהֶן Medien, חֲשָׁה die griechische Weltmacht, תְּהוֹם die gottlose Herrschaft (Rom), רוּחַ מְשִׁיחַ den Messias,² תְּהוֹם die Busse, ohne welche der Messias nicht kommt. Edersheim³ meint, dabei müsse an eine Mitwirkung des Messias bei dem Schöpfungswerke gedacht sein, oder doch wenigstens an eine Bedeutung des Messias für die ganze Welt, welche ihn über das Menschliche erhebe. Aber beides erscheint als absurd, wenn man bedenkt, dass man dann Entsprechendes von den vier Weltreichen behaupten müsste. Ben Lakisch hat auch gar nicht an dergleichen gedacht, sondern es nur bemerkenswert gefunden, dass der Wortlaut von Gen. 1, 2 derartige Andeutungen der künftigen Geschichte der Welt enthält.

2) Die Bezeichnung Jesu als Messias.

Nach Mt. 27, 17. 22 braucht Pilatus den Ausdruck Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός. Das soll nicht heissen: „Jesus, den man für den Messias ausgiebt“, sondern nach der üblichen Bedeutung dieser Redeweise: „Jesus mit dem Beinamen Christus“. S. denselben Ausdruck Mt. 1, 16, Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος 4, 18; 10, 2. Dabei ist die Ausdrucksweise der Kirche vorausgesetzt, welche ihr himmlisches Haupt nicht bloss „Jesus“, sondern entweder wie Mt. 1, 1. 18, Mk. 1, 1 Ἰησοῦς Χριστός oder wie Mt. 11, 2 mit dem Beinamen⁴ ὁ Χριστός nennt. Es ist aber nicht glaublich, dass Jesus wäh-

¹ S. Ber.R. 8, Vaj.R. 14 denselben Ausspruch, vgl. Bacher, Ag. d. pal. Am. I 389 f. Nur Pes. Rabb. 152^b hat daraus eine Aussage über die Präexistenz des Messias gemacht.

² „Der Geist des Messias“ ist nur gesagt, weil Jes. 11, 2 mit seinem Worte von dem auf dem Messias ruhenden Geiste die Deutung vermittelt.

³ The Life and Times of Jesus the Messiah² I 178.

⁴ Über das Kinnuj und seine häufige Verdrängung des eigentlichen Namens s. meine Schrift „Der Gottesname Adonaj“ 53 f.

rend seines irdischen Lebens jemals die Bezeichnung „der Messias“ als Beiname getragen habe. Nach Mt. 16, 20 (Mk. 8, 30, Lk. 9, 21) durften ihn seine Jünger nicht so nennen, und andere werden ihm schwerlich einen solchen Beinamen verliehen haben. Markus wird 15, 9. 12 die Rede des Pilatus genauer wiedergeben, wonach er — offenbar mit Bezugnahme auf die gegen Jesus erhobene Anklage und sein eigenes Geständnis — spöttisch Jesus als den „König der Juden“ bezeichnet.

Noch weniger ist daran zu denken, dass Χριστός κύριος eine irgendwo übliche Bezeichnung des Messias gewesen sei. Dies ist zwar LXX Klagel. 4, 20, Sal. Ps. 17, 36 kein blosses Missverständnis des hebräischen מָשִׁיחַ יְהוָה. Denn es ist unglaublich, dass ein Übersetzer aus Versehen יְהוָה für eine Messiasbezeichnung gehalten hätte. Eher ist denkbar, dass griechisches Χριστός κυρίου in Χριστός κύριος verwandelt wurde. In Lk. 2, 11 geht Χριστός κύριος nicht einmal auf ein hebräisches Original zurück.¹ Es wird von Lukas selbst stammen, welcher hier zum ersten Mal in seinem Werke die Bezeichnung Χριστός verwendet und Veranlassung hatte, den befremdlichen Ausdruck in ähnlicher Weise seinem Leser zu erklären, wie 23, 2 die Juden dem Pilatus, wenn sie Χριστός βασιλεύς sagen. Auch Apg. 2, 36 stellt er κύριος neben Χριστός und nennt Jesus im Evangelium öfters schlechtweg ὁ κύριος.

Der Ausdruck ὁ Χριστός Κυρίου ist zwar biblisch, er passt in die Mitteilung, welche dem Simeon vom heiligen Geiste wurde (Lk. 2, 26), würde aber im Petrusbekenntnis, wo ihn Lukas (9, 20) in der Form ὁ Χριστός τοῦ θεοῦ verwendet, nicht der gewöhnlichen Redeweise des Volkes entsprechen.² Nur das blosse ὁ Χριστός von Mk. 8, 29 ist einwandlos. So redet auch Jesus selbst nach Mt. 22, 42 (Mk. 12, 35, Lk. 20, 41) vom Messias.

Als ὁ Χριστός ist Jesus von Zeitgenossen öfters bezeichnet worden. Dies geschieht von Petrus Mt. 16, 16 (Mk. 8, 29, Lk. 9, 20). Dass dabei ὁ Χριστός, aram. מָשִׁיחַ nach Markus das historisch richtigere ist und die Zusätze bei Lukas (τοῦ θεοῦ) und Matthäus (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος) auszuscheiden sind, ist oben S. 224, vgl. 161 dargethan worden. Wenn, wie S. 225 gesagt, im Munde der Dämonischen Mt. 8, 29 (Mk. 5, 7, Lk. 8, 28), Mk. 3, 11, Lk. 4, 41 υἱὸς τοῦ θεοῦ auf ὁ Χριστός zurückzuführen ist, liegt auch da eine Benennung Jesu mit diesem Namen vor. Nach Mt. 27, 54

¹ S. oben S. 31 f. 183.

² S. oben S. 238 f.

(Mk. 15, 39) hätte auch der römische Befehlshaber der Kreuzeswache Jesus als υἱὸς θεοῦ, d. h. „Messias“ anerkannt, anders aber Lk. 23, 47. Zum Hohne wird Jesus (ὁ) Χριστός genannt Mt. 26, 68, Mk. 15, 32 (Lk. 23, 35), Lk. 23, 39. Mt. 27, 40. 43 wäre υἱὸς θεοῦ ebenfalls auf höhnisches ὁ Χριστός zurückzuführen.

Indirekt wird Jesus als Messias bezeichnet, wo man ihn als künftigen Inhaber des Königtums betrachtet, so Mt. 20, 21 (Mk. 10, 37), Lk. 23, 42. Spöttischer Weise nennt man ihn „König“ Mt. 27, 11 (Mk. 15, 2, Lk. 23, 3), Mk. 15, 9. 12, Mt. 27, 29 (Mk. 15, 18). 37 (Mk. 15, 26, Lk. 23, 38). 42 (Mk. 15, 32, Lk. 23, 37). Dass bei dem letzten feierlichen Einzuge Jesu nach Jerusalem Jesus dagegen von der Volksmenge als „König“ (so Lk. 19, 38), als Inhaber des davidischen Königtums (so Mk. 11, 10), oder als „Davidssohn“ (so Mt. 21, 9) bezeichnet worden sei, ist unwahrscheinlich (s. oben S. 182). Unter Nr. XII wird sich zeigen, dass υἱὸς Δαυὶδ ebenfalls als Messiasbezeichnung gemeint ist, sodass Anrufungen Jesu mit diesem Namen ebenfalls seine Anerkennung als Messias in sich schliessen.

3) Jesu eigenes Bekenntnis zur Messiaswürde.

Von Meinhold¹ ist die Behauptung aufgestellt worden: Jesus habe seinerseits gar nicht „der Messias Israels“ sein wollen, „wie er in den alttestamentlichen Weissagungen geschildert ist und auf Grund derselben von Jesu Zeitgenossen erwartet wurde.“ Von ihm sei zu sagen:² „er ist nicht der Messias und wollte es nicht sein.“ Daran ist nur dies wahr, dass Jesu Verständnis von Stellung und Werk des Messias weit über das vom Alten Testament Geweissagte hinausging. Aber von einer Ablehnung des prophetischen Messiasbildes, wie Jesus es verstand, kann nicht die Rede sein.

Zwar ist kein Gewicht darauf zu legen, dass Jesus Mk. 9, 41 zu seinen Jüngern von Wohlthaten redet, die man ihnen erweist ἐν ὀνόματί μου, ὅτι Χριστοῦ ἐστέ. Hier ist ὅτι Χριστοῦ ἐστέ entbehrliche Erklärung zu ἐν ὀνόματί μου, was auf מִשְׁמֵי³ „unter Be-

¹ J. Meinhold, Jesus und das Alte Testament (1896) 98 ff.

² ebenda 101.

³ Matthäus sagt 10, 41 f. in demselben Sinne genauer εἰς ὄνομα. Vgl. übrigens G. A. Deissmann, Bibelstudien 143 ff., Neue Bibelstudien 24 ff. und zu מִשְׁמֵי A. J. H. W. Brandt, Theol. Tijdschrift XXV (1891) 585—589, dessen Ausführungen J. Böhmer in „Das biblische ‚im Namen‘“ (1898) nicht zum Vorteil der Sache übersehen hat. S. auch oben S. 100 f.

zugnahme auf mich“, „im Gedanken an mich“, zurückzuführen ist. Auch Mt. 23, 10, wo Jesus den Messias als den καθ' ἑαυτὸν der Jünger bezeichnet, wird als Beweismittel nicht zu verwenden sein, da es wohl nur Duplette zu V. 8 ist, welche zu V. 11 überleiten soll. Es ist wahr, dass Jesus in der That weder sich selbst als „Messias“ verkündigt hat, noch gewollt, dass andere ihn unter dieser Bezeichnung bekannt machen, s. Mk. 1, 34 (Lk. 4, 41), Mt. 16, 20 (Mk. 8, 30, Lk. 9, 21), vgl. 17, 9 (Mk. 9, 9). Aber ebenso gewiss ist, dass die synoptischen Evangelien darin einig sind, dass Jesus nicht nur nach der Überzeugung der Verfasser der von den Propheten geweissagte Messias war, sondern auch sich selbst dafür hielt. Das Beweismaterial, welches sie dafür hatten, wird kein anderes gewesen sein, als das von ihnen uns in den Evangelien dargebotene, nämlich 1) Jesu Selbstbezeichnung als „der Menschensohn“ mit allem, was er von der Herrlichkeiterscheinung desselben und insbesondere seinem Königtume ausgesagt hatte, 2) seine Zustimmung zu dem Messiasbekenntnis des Petrus, 3) sein eigenes zweifaches Bekenntnis in seinem Todesprocess vor dem Hohenpriester und vor Pilatus.

Was den ersten Punkt anlangt, so war „der Menschensohn“ zwar kein damals üblicher Messiasname, und die Bezeichnung wurde von Jesus grade deshalb gewählt, damit das Volk seine Messiasgedanken auf ihn nicht übertrage. Aber darin lag doch nur ein Protest gegen die Zumutung, dass er auf eigene Hand die Herrschaft an sich reisse, ehe Gott sie ihm verleiht,¹ und gegen die neuaufgekommene messianische Theorie,² wonach der Messias kämpfend der Befreier Israels sein soll. Er hatte aber nicht das mindeste einzuwenden gegen die schriftgemässe Lehre von dem Könige, welcher nach Jes. 11, 1—5, Mich. 5, 2, Jerem. 23, 5; 33, 15, Sach. 9, 9 das erlöste Gottesvolk gerecht regiert. Er wusste sich als mit Gottes Geist begabt; dies war nach Jes. 11, 2 der Messiaskönig ebenso wie der Gottesknecht nach Jes. 42, 1; 61, 1 (vgl. Lk. 4, 18 ff.). Er bezeugte sich als Gottes eingeborenen Sohn und Erben, dies war der Messias nach Ps. 2. Er war überzeugt, dass Ps. 110 von ihm rede (Mt. 26, 64, Mk. 14, 62, Lk. 22, 69), derjenige aber, welcher dort als Zionskönig gekennzeichnet wird, ist ihm „der Messias“ (Mt. 22, 41 ff., Mk. 12, 35 ff., Lk. 20, 41 ff.). Er redete vom Tempelbauen (vgl. Mt.

¹ Vgl. oben S. 112 f. 217 f.

² S. oben S. 243.

26, 61, Mk. 14, 58), wie nach Sach. 6, 12. 13 der Messias Tempel-erbauer ist. Er sprach von seinem „Königtum“¹ und damit auch von seiner messianischen Würde, da ja „Gesalbter“ nur eine andere Bezeichnung für den „König“ ist. Er hat sich als Welt-richter geschildert (Mt. 25, 31—46), der durch das blosse Wort über Seligkeit und Verderben entscheidet, zunächst im Zusammen-
hang mit der Weissagung vom „Menschensohn“ Dan. 7, aber doch auch im Einklang mit Jes. 11, 1—5 (vgl. 2 Thess. 2, 8).

An das Petrusbekenntnis hat nur Matthäus (16, 17 ff.) ein Lob und eine Belohnung des Petrus durch Jesus geknüpft. Aber das Verbot, von Jesu Messiaswürde zu reden, kann auch bei Markus und Lukas nur den Sinn haben, dass bei dem jetzt zu-nächst bevorstehenden Todesleiden Jesu eine derartige Verkün-digung nicht am Platz wäre.

In Bezug auf das Bekenntnis Jesu vor seinen Richtern scheint der Evangelist Johannes (s. 18, 20 f. 34) von der evangelischen Erzählung den Eindruck empfangen zu haben, als habe Jesus sowohl vor dem Hohenpriester als vor Pilatus wenigstens zuerst die eigentliche Antwort auf ihre Frage verweigert. Auch bei Lukas (22, 67—70) steht es ja so, dass wenigstens dem Synhe-drion gegenüber Jesus zunächst die Beantwortung der an ihn gestellten Frage nach seiner Messianität als zwecklos ablehnt und erst auf eine zweite Frage die Antwort giebt: ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἐγώ εἰμι. Dies ist nach dem Erzähler von den Richtern als Bejahung aufgefasst worden, da die Verurteilung daran geknüpft wird, und man sollte nicht sagen, dass Jesus nach Lukas auf die Frage, ob er ὁ Χριστός sei, nicht mit einem vollen „Ja“ habe antworten können.² Denn Lukas wird nicht etwa zwischen ὁ Χριστός und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ einen derartigen Unterschied machen, als hätte Jesus dieser Benennung eher zustimmen können als jener. Aber die erweiternde Erzählung des Lukas kann nicht als besonders ursprünglich gelten. Er hat die Erwähnung der „Lästerung“ als Grund der Verurteilung beseitigt und den Sach-verhalt für seinen Leser dadurch verständlicher gemacht, dass er Jesus als vermeintlichen Usurpator der Würde eines Gottes-
sohnes verurteilt werden lässt. Auch die ihm eigentümlichen Worte von V. 67 f. werden eine von ihm stammende Erweiterung

¹ S. oben S. 109.

² So *Meinhold*, Jesus und das Alte Testament 98 f., *Graetz*, Geschichte der Juden III 374 f., *Bischoff*, Ein jüdisch-deutsches Leben Jesu (1895) 38.

sein, welche eben dadurch veranlasst ist, dass er das Bekenntnis zur Gottessohnschaft als die Verhandlung entscheidend an den Schluss rückte und dann genötigt war, dem Worte von dem Sitzen zur Rechten Gottes eine neue Einleitung zu geben. Matthäus wird das von ihm (26, 64) mitgeteilte $\sigma\upsilon \epsilon\acute{\iota}\pi\alpha\varsigma$ auch nur als eine Form der Bejahung meinen können, da nach seiner Erzählung (26, 25) Jesus dem Judas auf die Frage, ob er der Verräter sei, dieselbe Antwort gab. Auch braucht $\pi\lambda\acute{\eta}\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$, womit Matthäus von $\sigma\upsilon \epsilon\acute{\iota}\pi\alpha\varsigma$ zu der Aussage über das Sitzen zur Rechten Gottes überleitet, nach Mt. 11, 22. 24 doch nur zu besagen, dass Jesus mit Nachdruck seinem ersten Wort ein zweites von grösserer Wichtigkeit folgen lässt. Da Markus (14, 62) für $\sigma\upsilon \epsilon\acute{\iota}\pi\alpha\varsigma$ das einfache $\acute{\epsilon}\gamma\omega \epsilon\acute{\iota}\mu\iota$ hat, ist klar, dass eine Überlieferung bestand, welche Jesu Antwort in dem Sinne einer wirklichen Bejahung auffasste.

Es muss indes zugegeben werden, dass $\sigma\upsilon \epsilon\acute{\iota}\pi\alpha\varsigma$ in keinem Falle eine gewöhnliche Form der Bejahung gewesen ist, und zwar weder im alttestamentlichen Hebräisch noch im Griechischen.¹ Doch ist die jüdische Litteratur nicht ganz ohne entsprechende Beispiele. Es wird j. Kil. 32^b erzählt, dass die Zipporäer dem den Tod gedroht hätten, welcher die Nachricht vom Tode des Patriarchen Juda bringen würde. Bar Kappara habe ihnen dann diese Thatsache nur durch bildliche Aussagen angedeutet, worauf sie gefragt hätten: הֲמָתָה רַבִּי „entschlafen ist Rabbi?“, während er antwortete: אַתֶּם אֹמְרִיתֶם „ihr sagt es!“ Sinngemäss wird Koh.R. 7, 11; 9, 10 in babylonischem Dialekt hinzugefügt: אֲנִי לֹא אֹמֵר „ich sage es nicht!“ Dabei ist gedacht an b. Pes. 3^b, wo Jehoschua bar Iddi in ähnlicher Weise den Tod Kahana's nur andeutet und als man ihn dann fragt: „Zur Ruhe gegangen ist seine Seele?“ antwortet: אֲנִי לֹא אֹמֵר „ich sage es nicht“. Er will nicht als Überbringer einer so schlimmen Botschaft gelten. Indessen muss gesagt werden, dass doch nur der Zusammenhang der Erzählung dem „ihr sagt es“ des Bar Kappara seinen eigentümlichen Sinn verleiht. Ein derartiger Zusammenhang liegt bei dem Worte Jesu nicht vor, niemand wird von der evangelischen Erzählung aus annehmen, dass Jesus Nachdruck darauf gelegt habe, dass nur sein Richter ihn den Messias nannte, nicht aber

¹ *Guillemard*, *Hebraisms in the Greek Testament* 56, vermutet einen Graecismus, ohne ein Beispiel dafür nennen zu können.

er selbst. Thayer¹ hat darum mit Recht die Anwendbarkeit dieses Beispiels auf das $\sigma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\pi\alpha\varsigma$ Jesu geleugnet.

Aber ein zweites jüdisches Beispiel für den Gebrauch der Redensart findet sich Tosephta, Kelim, Bab. k. I 6. Da wird erzählt: „Es sagte Schimeon der Sittsame vor Rabbi Eliezer (um 100 n. Chr.): „Ich bin hineingegangen zwischen die Vorhalle (des Tempels) und den Altar, ohne (vorher) Hände und Füße gewaschen zu haben“. Jener antwortete: „Wer ist angesehener, du oder der Hohepriester (welcher nach Meinung Eliezer's dies auch nicht thun dürfte)?“ Als er schwieg, fuhr er fort: „Du schämst dich wohl zu sagen, dass (selbst) der Hund des Hohenpriesters angesehener ist als du?“ Da sagte er (Schimeon): „Rabbi, du hast es gesagt“ (רַבִּי אָמַרְתָּ). Jener antwortete: „Beim Tempeldienst (הַעֲבוֹדָה), selbst einem Hohenpriester hätte man mit Holzscheiten den Kopf gespalten (wenn er dies gewagt hätte); was hast du angefangen, dass dich nicht der Thürhüter getroffen hat?“ — Hier ist אָמַרְתָּ nichts anderes als „du hast Recht“. Offenbar ist der Ausdruck zwar nicht eigentlich Form der Bejahung, aber der Einräumung.

Im Sinne von „du hast Recht“ wird auch $\sigma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\pi\alpha\varsigma$ im Munde Jesu gemeint sein. Es war eine Bejahung, aber in einer Form, welche zeigt, dass Jesus wenig Nachdruck auf diese Aussage legt. Es ist wahr, dass er der Messias ist. Aber er hat hinzuzufügen, dass er eben jetzt im Begriff steht, eine Stellung einzunehmen, in welcher seiner Messiaswürde kein Zweifel mehr wird entgegengesetzt werden können, in der ihm aber auch göttliche Macht zu Gebote steht zur Niederwerfung aller seiner Feinde. Der zuletzt geäußerte Gedanke ist nämlich hier nicht auszuschliessen. Es ist eine mit ungewöhnlicher Bibelkenntnis zusammenhängende jüdische Sitte, Schriftcitate zuweilen nicht ganz mitzuteilen in der Erwartung, dass der Leser oder Hörer von selbst das Übrige, worin vielleicht erst das für den Zusammenhang Wichtige steht, ergänzen wird. Hier hat Jesus sicherlich an die ganze zweite Hälfte von Ps. 110, 1 erinnern wollen. Sie lautet: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde hinlege als Schemel deiner Füße.“ Jesus hat somit seine irdischen Richter an den himmlischen Richterstuhl erinnert,

¹ H. Thayer, $\sigma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\pi\alpha\varsigma$, $\sigma\upsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma$ in the Answers of Christ, Journ. Bibl. Lit. XIII (1894) 40—46. Nach Thayer würde $\sigma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\pi\alpha\varsigma$ bedeuten: „Es ist deine Bosheit, die sich in deiner Frage äussert, obwohl ich ihr nicht widersprechen kann.“

dessen Gewalt von nun ab seine Sache gegen jedermann verfechten wird und sicherlich ihn in die Welt wieder einführen, um seinen Messiasthron einzunehmen.

Aramäisch kann man als Frage des Hohenpriesters voraussetzen: אַתָּה מְשִׁיחָא לָנָא² אֲנִי אַתָּה מְשִׁיחָא¹, oder nur: אַתָּה מְשִׁיחָא, wobei, da keine Fragepartikel angewandt ist, noch unmittelbarer eine Aussage vorliegt, welche Jesus mit אַתָּה אֲמַרְתָּ bestätigen konnte. Für πλὴν (bei Matthäus), δέ (bei Lukas) wird man nur blosses „und“ im Munde Jesu voraussetzen können, da es dem Aramäer in solchen Fällen nicht eigen ist, ein „aber“ durch eine besondere Partikel auszudrücken. Auch kann man das nur Matthäus eigene λέγω ὑμῖν entbehren. Jesus fuhr also fort: וּמִכָּעַן³ תְּחִזֹּן⁴ לְבַר אֲנָשָׁא יֵתֵב מִן יְמִינָא דְגִבּוֹרְתָא וְאֵתִי עַל עֲנְנֵי שְׁמַיָּא⁵.

Übrigens ist es eine blosse Variante im Ausdruck, wenn Stephanus Apg. 7, 56 den Menschensohn zur Rechten Gottes „stehen“ sieht. An ein „Aufgestandensein“ vom Sitze ist doch nicht gedacht. Eine jüdische, wenngleich wesentlich schwächere Parallele giebt es in dem Wort von den sieben Klassen der Frommen in der künftigen Welt. Nach der von Buber in Midr. Tehillim zu Ps. 16, 11 mitgeteilten Lesart heisst es am Schluss: „Welche (der sieben Klassen) ist die höchste und die vorzüglichste? Das ist die, welche zur Rechten des Heiligen gebenedeit sei er! steht“ (שְׁעוֹמֶדֶת עַל יְמִינוֹ שֶׁל הַקֶּבֶד״ה), wie gesagt ist (Sach. 4, 3): „einer zur Rechten des Behälters“; (Ps. 16, 11) „Liebliches zu deiner Rechten auf ewig.“ Dazu sind dann hinzugefügt die Aussprüche von zwei Amoräern, deren Namen nicht genannt werden. Der zweite von ihnen bezeichnet als die oberste Klasse der seligen Gerechten nach Midr. Tehillim⁷ „die Bibellehrer und diejenigen, welche die

¹ Es sei hier dahingestellt, wie es mit der nur von Matthäus mitgeteilten Beschwörung Jesu durch den Richter steht. Zum mindesten war es kein Fall, in welchem das Gesetz Mose's und der Rabbinen einen Gerichtshof ermächtigt hätte, dem Angeklagten einen Eid zuzuschreiben. Die Abbés Lémann, welche in „Valeur de l'Assemblée qui prononça la peine de mort contre Jésus-Christ“³ (1881) die Punkte zusammenstellen, in welchen der Process Jesu rabbinischem Rechte widersprach, haben dies übersehen.

² bibl. aram. אַתָּה, targum. אַם.

³ galil. וּמִן כְּדִין.

⁴ galil. תְּחִמּוֹן.

⁵ galil. לְבַר נָשָׂא.

⁶ Nach Evang. Hieros. lautet Mt. 26, 64: אַתָּה אֲמַרְתָּ בְּרִין דִּי אֲמַר לְכוּן דְּמִן כְּדוֹ תְּחִמּוֹן לְבָרָה דְּבִרְנָשָׁא יֵתֵב מִן יְמִינָא דְחִילָא וְאֵתִי עַל עֲנְנֵיהוֹן דְּשׁוּמַיָּא.

⁷ nach Ausg. Konstantinopel 1512.

Kinder treu unterrichten, weil sie bestimmt sind, im Schatten des Heiligen, gebenedeit sei er! zu sitzen“, aber nach Vaj.R. 30, „diejenigen Bibel- und Mischnalehrer, welche die Kinder treu unterrichten, weil sie bestimmt sind, zur Rechten des Heiligen, gebenedeit sei er! zu stehen.“ (לְעִמּוּד בְּיְמִינוֹ שֶׁל הַקָּב"ה).

Auf die Frage des Pilatus: σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων? hat Jesus nach allen drei Synoptikern (Mt. 27, 11, Mk. 15, 2, Lk. 23, 3) geantwortet: σὺ λέγεις. Nach Thayer¹ hätte Jesus dies als Frage gemeint, in dem Sinne von „sagst du das, der du Besseres thun solltest, indem du dich zum Sprachrohr meiner Feinde machst?“ oder von „sagst du das von dir selbst?“ gemäss Joh. 18, 34. Aber auch bei Johannes antwortet Jesus dem Pilatus auf die Frage: οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ? mit: σὺ λέγεις, ὅτι βασιλεὺς εἰμι. Ein Grieche hätte für „sagst du das?“ doch wohl wenigstens gesetzt: σὺ τοῦτο λέγεις? aber nicht: σὺ λέγεις. Dies wird vielmehr auch hier im Sinne des Eingeständnisses gemeint sein. Soweit geht Jesus auf die Frage seines Richters ein, alle weitere Verhandlung lehnt er durch Schweigen ab. Offenbar hat Jesus durch sein Verhalten vor dem jüdischen wie vor dem heidnischen Richter nicht Anlass geben wollen zu der Meinung, als sei er im letzten Momente an sich selbst irregeworden, und hat deshalb nicht geleugnet, dass er der messianische König Israels sei. Zugleich sollte aber erkannt werden, dass er nicht gewillt war, vor diesem Forum irgendwelche Rechenschaft abzulegen. Somit ist Jesus als Israels Messias, wenngleich nicht in dem Sinne, wie viele Juden ihn sich vorstellten, in den Tod gegangen. Wegen des von ihm abgelegten Bekenntnisses verspotteten ihn die Juden als „Messias“ (Mt. 26, 68, Mk. 15, 32, Lk. 23, 35. 39), die Heiden als „König der Juden“ (Mk. 15, 9. 12. 18, Mt. 27, 29, Lk. 23, 37), wenn auch ohne konsequente Verteilung dieser Bezeichnungen bei den Synoptikern auf beide Klassen. Als „König der Juden“, also aramäisch מְלִכָא דִּיהוּדָא, wurde er nach dem Kreuzestitel (Mt. 27, 37, Mk. 15, 26, Lk. 23, 38) hingerichtet, und zwar nicht, weil man ihn nur fälschlich dafür gehalten hätte.

Es ist also nicht zu bezweifeln, dass Jesus sich in feierlicher Form zu der Stellung bekannt hat, welche die Weissagung dem Messias Israels zuweist. Er hat vor Pilatus sein jüdisches Königtum bejaht und diesem dadurch den Rechtsgrund zu seiner Verurteilung gegeben, und hat vor dem Synhedrion seinem

¹ a. a. O. 43.

messianischen Bekenntnis eine Form verliehen, welche diesem eine Handhabe bot, ihn nach jüdischem Recht dem Tode zu überliefern. Die blosse Bejahung der Messianität hätte in der That nicht sofort zu einem Todesurteil über Jesus führen können. Das in solchem Falle anzuwendende Verfahren sieht man aus b. Sanh. 93^b, wo eine Sage erzählt: „Bar Koziba herrschte zwei und ein halbes Jahr. Als er den Rabbinen sagte: ‚Ich bin Messias‘, antworteten sie ihm: ‚Vom Messias steht geschrieben (Jes. 11, 3), dass er riecht und richtet,¹ lässt uns sehen, ob er dies kann!‘ Als sie sahen, dass er es nicht vermochte, töteten sie ihn.“ Eine solche Verurteilung wäre dann nicht auf Grund einer Gesetzesbestimmung erfolgt, sondern infolge der Pflicht eines Gerichtshofes, den Umständen nach das Wohl des Volkes auch durch Verhängung einer ungewöhnlichen Todesstrafe wahrzunehmen. Niemals hätte man aus blosser Inanspruchnahme des Messiasitels eine „Gotteslästerung“ konstruiert. Holtzmann² wünscht gewissen protestantischen Exegeten eine Beschämung zu bereiten, indem er Schanz zu Mt. 26 citiert, nach welchem dies bei dem Processe Jesu geschehen sei. Aber er erweist dadurch nur seine eigene Unkenntnis jüdisch-rechtlichen Denkens. Vom heidnischen Richter wurde Jesus als Usurpator des Königtums verurteilt, vom jüdischen Gerichtshof, weil er sich eine Hoheit zusprach, die man auch dem Messias nicht zugestanden hätte.³ Seine Richter haben das Sitzen des Menschensohnes zur Rechten Gottes, welches Jesus von sich gemäss Ps. 110, 1 aussagte, im eigentlichen Sinne des Wortes verstanden und verstehen sollen, nicht als ein blosses Bild, wie es nach 1 Chr. 28, 5; 29, 23⁴ von jedem Könige Israels hätte gebraucht werden können. Dies nannte der Hohepriester eine Gotteslästerung, und hielt ein besonderes Zeugenverhör für überflüssig, weil das todeswürdige Verbrechen soeben in Gegenwart des ganzen Gerichtshofes verübt

¹ d. h. er vermag ohne Untersuchung festzustellen, wer Recht hat und wer Unrecht.

² Lehrbuch d. neutest. Theol. I 265 f.

³ Die Bilderreden Henoch's, welche ähnlich wie Jesus vom „Menschensohne“ reden, sind, obwohl jüdischer Herkunft, kein Ausdruck einer irgendwie verbreiteten Anschauung. Ausserdem war es etwas anderes, ob jemand nur eine derartige Theorie aufstellte, oder ob einer vorhanden war, welcher sagte, dass in ihm die Theorie verwirklicht sei. Vgl. meine Schrift „Christentum und Judentum“ (1898) 29.

⁴ „Und Salomo setzte sich auf Jhvh's Stuhl als König statt David's, seines Vaters“.

wurde. Mit Unrecht tadelt es deshalb Bleby,¹ dass man Jesus in rechtswidriger Weise auf sein blosses Eingeständnis hin, ohne Zeugen zu hören, verurteilt habe. So formlos ist man in der That nicht verfahren. Die Richter selbst betrachteten sich in diesem Falle als hinreichende Zeugen der Strafthat. Nur ist klar, dass sie das mosaische Gesetz von der Lästerung (Num. 15, 30) nicht so formalistisch auslegten wie das spätere rabbinische Recht (Sanh. VII 5), welches ein Todesurteil auf Grund von Gotteslästerung nahezu unmöglich machte.²

Man hat Jesus nicht in Folge eines blossen Missverständnisses eines von ihm gebrauchten Ausdrucks getötet. In welcher Richtung Ps. 110, 1 ihn beschäftigte, sieht man aus seiner Frage an die Schriftgelehrten Mt. 22, 45 (Mk. 12, 37. Lk. 20, 44). Derjenige, den David „Herr“ nennt, ist nicht bloss ein Mensch. Das Recht des Weltenrichters nahm Jesus in Anspruch, wenn er Sünden vergab (Mt. 9, 6, Mk. 2, 10, Lk. 5, 24), worin man ebenfalls eine Gotteslästerung gesehen hat. Als ein neuer Gesetzgeber trat er Mt. 5, 21—48 auf in einer Weise, welche für jüdisches Empfinden ein Eingriff in göttliche Prärogative war, da er nicht wie Mose im Namen Gottes, sondern im eigenen Namen verkündet, was künftig rechtens sein soll. Er that nicht Wunder durch Gebet, noch weniger durch Flüstern von Zauberformeln mit Namen von Gott, Engeln und Dämonen, sondern indem er den Gelähmten hiess, zu gehen (Mt. 9, 6, Mk. 2, 10, Lk. 5, 24), das taube Ohr, zu hören (Mk. 7, 34), den Aussätzigen, rein zu sein (Mt. 8, 3, Mk. 1, 41, Lk. 5, 13), den Toten, aufzustehen (Mk. 5, 41, Lk. 8, 54; Lk. 7, 14), den Sturm, stille zu sein (Mt. 8, 26, Mk. 4, 39, Lk. 8, 24). Ihm nachzufolgen ist wichtiger als die Pflichten gegen die Eltern (Mt. 8, 22, Lk. 9, 60; Mt. 10, 37, Lk. 14, 26), vom Verhältnis zu ihm hängt ewiges Wohl und Wehe ab (Mt. 10, 32,

¹ H. W. Bleby, *The Trial of Jesus of Nazareth considered as a judicial act* (1880) 31.

² Über die jüdische Auffassung des mosaischen Gesetzes von der Lästerung s. meine Schrift „Der Gottesname Adonaj“ 44—49. Irrig sage ich dort S. 46 f., dass nach Siphre zu Dt. 21, 22 (Ausg. Fr. 114^b) jeder ein „Lästerer“ sei, der seine Hand nach einem Hauptartikel des Gesetzes ausstreckt. Es heisst dort nur, dass der Lästerer zu diesen Kapitalverbrechern gehöre. Auch Siphre Ausg. Fr. 33^a, j. Sanh. 25^b, b. Kerit. 7^b wird Num. 15, 30 nur dahin erklärt, dass jede vorsätzliche Sünde Gott etwas entzieht und darum Lästerung ist. Alles dies beweist aber nicht, dass Jesus nach rabbinischem Rechte als Lästerer hätte verurteilt werden können.

Lk. 12, 8 f.; Mt. 16, 24 ff., Mk. 8, 34 ff., Lk. 9, 23 ff.). Zur Tempelsteuer hielt er sich nicht verpflichtet, weil er nicht Unterthan sei (Mt. 17, 26), wie ein Gebieter trat er im Tempel auf (Mt. 21, 12 f., Mk. 11, 15 ff., Lk. 19, 45 f.). Mit göttlicher Majestät bekleidet wird er einst wiederkehren (Mt. 24, 30 f., Mk. 13, 26 f., Lk. 21, 27 f.). Damit steht Jesu Wort vor dem Synhedrion in vollem Einklang. Er war der Messias und wollte es sein, aber in einem Sinne, welcher dem engen Horizont des zeitgenössischen Judentums als gotteslästerlich erschien.

Es ist eine Frage von mehr formeller Bedeutung, inwiefern Jesus sein irdisches Werk mit Einschluss seines Leidens und Sterbens in den messianischen Beruf eingerechnet hat. Dass die Zeit seiner Königsherrschaft für ihn damals erst bevorstand, schliesst ja doch in sich, dass auch das eigentliche Messiasium, was nur eine andere Bezeichnung für das Königtum ist, der Zukunft angehört. Das messianische Bekenntnis des Petrus wird sicherlich proleptisch gemeint sein, da er auf keinen Fall Jesu messianisches Königtum schon verwirklicht sah, und auch die Frage des Hohenpriesters hat wohl im Grunde den Sinn, ob Jesus die Bestimmung zum Messias zu besitzen glaube. Durch die Thatsache, dass das eigentliche Messiasium Jesu der Zukunft angehört, war indes die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, ihn schon vorher „Messias“ zu nennen. Auch die Rabbinen tragen später kein Bedenken, den Messias vor seinem Auftreten mit diesem Namen zu bezeichnen. Aber zu betonen ist doch ein folgenreicher Unterschied zwischen jüdischer Messianologie und der Stellung Jesu. Für jene ist es im Grunde gleichgiltig, wodurch das Vorleben des Messias ausgefüllt wird, da sein Thun und Lassen während dieser Zeit mit dem messianischen Berufe nichts zu thun hat. Bei Jesus wird die Zeit vor dem Antritt der Herrschaft mit der eigentlichen Herrschaftsperiode organisch verbunden. Der künftige Herrscher ist zugleich derjenige, welcher lehrend, leidend und sterbend vorbereitete — weniger das Kommen seiner Herrschaft, als der Herrschaft Gottes. Dadurch verklärt sich das Bild des Messias Israels in das des Erlösers der Menschheit.

XII. Der Sohn Davids.

1) Jüdische Herleitung des Messias von David.

Es war eine für jeden Israeliten feststehende Thatsache, dass dem davidischen Hause die Verheissung ewigen Königtums gegeben sei (s. 2 Sam. 7, 16). Die messianische Weissagung Jesaja's, Micha's, Jeremia's, Ezechiel's, Sacharja's hatte diese Verheissung zum Hintergrunde. Selbst da, wo man von einem Messias zu reden sich nicht veranlasst fühlte, hielt man doch die Erinnerung an jene Verheissung fest (s. Sir. 47, 11, 1 Makk. 2, 57). Allerdings hat man es möglich gefunden, sie aufzufassen als im Grunde dem Volke gegeben, dessen Spitze der davidische König ist, und sie auf die Zukunft des Volkes nach seiner gottgewollten Erscheinung anzuwenden, so Jes. 55, 3, Ps. 2. 89,¹ aber schliesslich wurde auch dadurch der messianischen Hoffnung im eigentlichen Sinne des Wortes neue Nahrung gegeben. In den Salomopsalmen findet sich 17, 23 zum ersten Mal טֹבֶה דָּוִד als messianische Bezeichnung, wahrscheinlich im Zusammenhang mit Schriftausdrücken wie בֶּן יֶלֶד „Kind, Sohn“ Jes. 9, 5² (Trg. בֶּר בְּרִיָּה); שֶׁרֶשׁ יִשִׁי „Wurzelspross Isai's“ Jes. 11, 10 (Trg. בֶּר בְּרִיָּה); דִּישִׁי „Sohn des Sohnes Isai's“; צֶמַח „Spross“ (näml. Davids) Jerem. 23, 5; 33, 15, vgl. Sach. 3, 8; 6, 12, vielleicht auch וְרֵעֶךָ „dein (Davids) Same“ 2 Sam. 7, 12 (Trg. בֶּרֶךְ „dein Sohn“).³ Seitdem ist בֶּן דָּוִד als Messiasbezeichnung in der jüdischen Literatur häufig, besonders in der Phrase „der Sohn Davids kommt“ (בֶּן דָּוִד בָּא). Die ersten Vertreter des Ausdrucks sind Gamliel II (um 110 n. Chr.) b. Sanh. 97^a 4, Jose ben Kisma (um 120) b. Sanh. 98^a 5, Jochanan ben Torta (um 130) j. Taan. 68^d 6, Je-

¹ S. oben S. 220.

² Doch scheint die messianische Auslegung von Jes. 9, 5. 6 nicht allgemein gewesen zu sein, obwohl sie das Targum vertritt. Die Pseudepigraphen und das Neue Testament enthalten keine Spur davon. Man wird an Hiskia gedacht haben, von welchem die Juden nach Justin die Immanuelweissagung Jes. 7, 14 und Ps. 110 verstanden, s. Dial. c. Tryph. 33. 43. 67. 68. 71. 77. 83.

³ Messianisches Verständnis von 2 Sam. 7, 12 bezeugt Justin, Dial. c. Tryph. 68, von den Juden seiner Zeit. Dass der Messias als Tempelbauer gilt, könnte mit dieser Stelle zusammenhängen, s. Sach. 6, 12. 13, Trg. Jes. 53, 5.

⁴ Vgl. Bacher, Agada d. Tann. I, 97,

⁵ ebenda I 402.

⁶ ebenda II 557.

huda ben Ilaj und Nechemja (um 150) b. Sanh. 97^a 1; spätere sind genannt b. Sanh. 38^a. 98^a b, b. Erub. 43^b, b. Jom. 10^a, vgl. j. Sukk. 55^b. Vom „Spross Davids“ (צֶמַח דָּוִד) redet die babylonische Recension des Achtzehngebets in der Messiasbitte, während die palästinische Recension derselben und das Tischgebet² sich mit der Erwähnung des „Königtums des Davidhauses“ (מְלָכוּת דָּוִד) begnügt. Auch die Abkürzung des Achtzehngebets (בֵּית דָּוִד) redet nur in allgemeinen Ausdrücken von der Wiederherstellung des davidischen Königtums.³ Das Prophetentargum, welches die Weissagungen von Jes. 9. 11, Mich. 5, Jerem. 23. 33 messianisch versteht, nennt Hos. 3, 5 den Messias מְשִׁיחָא בֶר דָּוִד, während das Targum zum Hohenlied und die jerusalemischen Targume dann auch die jüngere Unterscheidung eines מְשִׁיחָא בֶר דָּוִד und eines מְשִׁיחָא בֶר אֶפְרַיִם aufgenommen haben (s. Trg. Schir. 4, 5; 7, 4, Trg. Jer. I Ex. 40, 9—11, Trg. Jer. zu Sach. 12, 10⁴). Dabei ist bemerkenswert, dass auch die jüngere Messiasgestalt des Ben Ephraim oder Ben Joseph die Abstammung des so Benannten von Ephraim bez. Joseph zu ihrer Voraussetzung hat, und dass es sich nicht nur um einen messianischen Vertreter der zehn Stämme handelt.⁵ Dass man selbst mit der Person Davids messianische Hoffnungen verknüpft hat, s. oben S. 247. Nach allem muss es als allgemeine Anschauung gelten, dass der Messias Davidide sein müsse, wie es auch der Verfasser der Philosophumena IX 30 als jüdische Ansicht bezeugt.

Daraus folgt nicht, dass man, wenn man vom Messias redete, seine Herkunft von David erwähnt oder betont haben müsste. Schon Sacharja thut dies nicht trotz seiner Verwendung von Jerem. 23, 5. So ist auch nicht davon die Rede in Henoch 83—90, Bar. Ap. 40. 72 f., 4 Esra 12, 32 ff.⁶ Das ist am auffallendsten in den Bilderreden Henochs (Kap. 37—71) und 4 Esra 13, wo der bei Gott aufbewahrte Messias kaum ein Davidide sein kann, während doch Jes. 11, Ps. 72. 89 für die Zeichnung des messianischen Bildes benützt werden. Die Ver-

¹ Vgl. Bacher, Ag. d. Tann. II 222. 236.

² S. b. Ber. 48^b, wo schon Eliezer ben Hyrkanos (um 120) die Erwähnung von מְלָכוּת דָּוִד im Tischgebete fordert.

³ Dies gilt vorzugsweise von der babyl. Recension, vgl. „Mess. Texte“ 7^a u. b.

⁴ S. meine Schrift „Aramäische Dialektproben“ 12.

⁵ So noch W. Bousset, Der Antichrist (1895) 65, s. aber „Der leid. u. der sterb. Messias“ 6. 16. 20.

⁶ Nur die syrische Übersetzung redet 4 Esr. 12, 32 davon.

fasser haben es also für möglich gehalten, dass die Weissagung vom Davidsspross sich durch eine Person erfüllt, welche aus Davids Samen nicht stammt. Aber ihre Anschauung kann auch aus anderen Gründen als eine im jüdischen Volke verbreitete nicht angesehen werden.

2) Jesu davidische Abstammung.

Jesus hat Mt. 22, 45 (Mk. 12, 37, Lk. 20, 44), indem er fragte, wie der Herr Davids denn sein Sohn sein könne, gezeigt, dass die leibliche Abstammung von David für das Wesen des Messias von keiner entscheidenden Bedeutung sei. Daraus folgt, dass nicht etwa davidische Herkunft für ihn die Veranlassung gewesen ist, sich mit dem Messiasgedanken zu beschäftigen. Ausserdem steht es im Einklang mit seiner ganzen Anschauung von der Stellung des Messias,¹ dass nur Gott jemanden dazu machen kann. Von Geltendmachung ererbter Thronrechte kann bei ihm nicht die Rede sein. Daraus folgt aber nicht, dass Jesus kein Davidide gewesen wäre.

Die Evangelien berichten, dass man ihn zuweilen mit *ὁ Δαυείδ* anrief, s. Mt. 9, 27; 15, 22; 20, 30 f. (Mk. 10, 47 f., Lk. 18, 38 f.). Nach Mt. 12, 23 sprach das Volk die Vermutung aus, dass er *ὁ υἱὸς Δαυείδ* sei, und nach Mt. 21, 9. 15 (vgl. Mk. 11, 10) hätte man ihm sogar als solchem gehuldigt. Dass das letztere unhistorisch sein wird, war S. 182 gezeigt worden. Inbezug auf die übrigen Stellen ist zu bemerken, dass Jesus dabei zunächst als „Messias“ angerufen wird, wenn man ihn *υἱὸς Δαυείδ* nennt. Nur würde man sicherlich diesen Messiasnamen ihm nicht gegeben haben, wenn man geglaubt hätte, dass er der darin liegenden genealogischen Voraussetzung nicht entspreche. Eigentliche positive Zeugnisse über Jesu davidische Herkunft haben wir in den Genealogien Mt. 1, 1—17, vgl. V. 20, Lk. 3, 23—38, vgl. in der Erzählung Lk. 1, 27. 32. 69; 2, 4, Apg. 13, 23, ausserdem in den Aussagen des Paulus Röm. 1, 3, 2 Tim. 2, 8 und der Apokalypse 5, 5; 22, 16. Nur von Joseph, nicht von Maria wird von den Evangelisten davidische Herkunft bezeugt im Zusammenhang mit der Anschauung, dass mütterliche Herkunft kein Erbrecht in sich schliesst und dass die Anerkennung des wunderbar der Maria Geborenen durch ihren Gatten Jesu die Rechte seines

¹ S. oben S. 217 f.

Sohnes verleiht. Lichtenstein¹ macht dafür geltend, dass das von der Gattin Erworbene stets Besitz des Mannes ist nach Keth. VI 1, und dass bei der Frage nach der Herkunft jemandes die allgemeine Annahme rechtlich das Entscheidende sei nach b. Kidd. 80^a. Indessen hat beides mit dem Erbrecht nichts zu thun. Für dieses ist nach Bab. bathr. VIII 6 das Entscheidende, ob der Vater jemanden als seinen Sohn anerkennt. Ein Fall, wie der Jesu, war im Gesetze natürlich nicht vorgesehen; aber wenn nun doch keine andere menschliche Vaterschaft vorlag, musste das Kind als von Gott dem Hause Josephs geschenkt angesehen werden, da die Verlobte nach israelitischem Recht schon der Gattin gleichsteht. Die göttliche Absicht bei dieser Geburt verlieh dem Kinde sein Erbrecht, welches, wenn Joseph es anerkannte, wohl auch ein jüdischer Richter nicht bestritten hätte.

Dass die Geschlechtsregister, welche Matthäus und Lukas für Joseph mitteilen, nicht übereinstimmen, zeigt zwar, dass die in ihnen mitgeteilten Namen unzuverlässig sind, beweist aber nichts gegen die Thatsächlichkeit der davidischen Herkunft Josephs. Natürlich konnte eine Familie als davidisch gelten und von David wirklich abstammen, auch ohne dass sie zuverlässige Genealogien besass, welche dies bewiesen. Dafür, dass die Familie Jesu von David thatsächlich hergeleitet wurde, ist das gewichtigste Zeugnis das des Paulus. Wenn nun doch die Schriftgelehrsamkeit der Meinung war, dass der Messias Davidide sein müsse, ist gewiss, dass die Feinde Jesu es ausgenützt haben würden, wenn ihnen bekannt gewesen wäre, dass Jesus sicher oder wahrscheinlich dieser Vorbedingung nicht entsprach. Paulus als Verfolger der Christen würde über diesen Punkt sicherlich wohl unterrichtet gewesen sein. Wenn er, der mit Gliedern der Familie Jesu in Jerusalem verkehrt hatte, später zeigt, dass er in dieser Hinsicht keinerlei Bedenken hegt, wird anzunehmen sein, dass ihm nichts dem Widersprechendes bekannt war. Nirgends im Neuen Testament findet sich eine Spur geflissentlicher Widerlegung jüdischer Angriffe, welche Jesu durch mangelnde Herkunft von David entstanden. Es wird darum berechtigt sein, mit Paulus an der davidischen Herkunft Jesu festzuhalten, obwohl die Kontinuität der alt- und neutestamentlichen Gottesoffenbarung daran nicht hängt.

¹ Kommentar zu Markus und Lukas (1896) 13^af.

Es ist auch nicht so unwahrscheinlich, dass zur Zeit Jesu Familien als davidisch bekannt waren. Es hat zwar wenig zu sagen, dass die spanisch-jüdischen Familien der Abarbanel und Jachja davidische Herkunft für sich in Anspruch nehmen.¹ Ohne Bedeutung sind auch die Stammbäume, welche die Familie der babylonischen Exilarchen von David herleiten. Fünf einander widersprechende Genealogien sind bekannt,² deren älteste in dem etwa aus dem 9. Jahrhundert stammenden Seder Olam zota³ mitgeteilt ist. Trotz der Wertlosigkeit derselben ist aber anzunehmen, dass wenigstens der Exilarch Huna (um 200 n. Chr.) thatsächlich als Davidide galt. Dafür beweist zwar nichts die auch Origenes⁴ bekannt gewordene Barajta,⁵ nach welcher eine Erfüllung von Gen. 49, 10 darin lag, dass die Exilarchen Babyloniens eine anerkannte richterliche Machtstellung besaßen, und die Patriarchen Palästinas eine vom Staat gebilligte Lehrautorität inne hatten. Daraus könnte man höchstens die Annahme jüdischer Herkunft schliessen. Auch sagt Juda I von seinem Zeitgenossen Huna nur, dass er väterlicherseits von Juda stamme.⁶ Aber wenn Juda I für den Babylonier Rab (um 220) als Davidide galt,⁷ während Juda selbst bei obiger Gelegenheit sich nur als Nachkomme Juda's von mütterlicher Seite bezeichnete, möchte man annehmen, dass er in der That bei sich wie bei Huna an davidische Herkunft dachte. Dafür spricht auch, dass Huna nach j. Kil. 32^b ein Verwandter Chijja's war, welcher ebenfalls für einen Davididen gehalten wurde.

¹ S. I. da Costa, Israel en de Volken² (1873) 510.

² Eine Übersicht über dieselben giebt F. Lazarus, Die Häupter der Vertriebenen. Beiträge zu einer Geschichte der Exilsfürsten in Babylonien (1890) 171.

³ S. darüber Zunz, Gottesdienstl. Vorträge² 142—147, Ausgaben des Textes bei F. Lazarus, Die Häupter der Vertriebenen 158—170, A. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles II 68—88, Schechter in Jüd. Monatsschr. XXXIX (1894) 23 ff.

⁴ S. Origenes, De princip. IV 3, wo er als jüdische Ansicht mitteilt: τὸν ἐθνάρχην ἀπὸ τοῦ Ἰουδα γένους τυγχάνοντα ἄρχειν τοῦ λαοῦ, οὐκ ἐκλειφόντων τῶν ἀπὸ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ, ἕως ἧς φαντάζονται Χριστοῦ ἐπιδημίας.

⁵ b. Hor. 11^b, b. Sanh. 5^a. Dasselbe Verständnis von Gen. 49, 10 wird zu Grunde liegen dem Wort der Söhne Chijja's, welche Juda I dadurch erzürnten, dass sie im Rausch ihm mitteilten, das Exilarchat in Babylonien und das Patriarchat in Palästina müsse aufhören, ehe der Sohn Davids kommen könne, s. b. Sanh. 38^a.

⁶ j. Kil. 32^b, j. Keth. 35^a, Ber.R. 33.

⁷ b. Sabb. 56^a.

Was die väterliche Herkunft von Juda I anlangt, so bezeichnete er sich selbst als Benjaminiten, sodass also der Benjaminit Paulus¹ seinem Lehrer Gamaliel, dem Vorfahren Juda's, stammesverwandt war. Eine in Jerusalem gefundene Stammrolle² hat Hillel, den Ahnherrn Juda's,³ von David, Chijja von Schephatja ben Abital, dem Sohne Davids, abgeleitet, während nach b. Keth. 62^b grade Juda von diesem Sohne Davids, Chijja aber von Simeï, einem Bruder Davids (2 Sam. 21, 21), abstammt. Das lässt sich dann mit der eigenen Aussage Juda's in der Weise vereinigen, dass entweder Hillel selbst nur mütterlicherseits von David stammt, oder auch die Patriarchen nur mütterlicherseits von Hillel, was leicht möglich ist, da die Verbindung zwischen Hillel und Gamaliel I nicht sicher hergestellt werden kann.⁴ Übrigens stammte sowohl Hillel als Chijja aus Babylonien, sodass alle diese Davididentraditionen dorthin weisen, wo man besondere Sicherheit der Geschlechtertradition voraussetzte. Aus dem allen folgt natürlich nicht, dass Chijja, Juda I und Huna wirklich Davididen waren, wohl aber, dass es um 200 n. Chr. mehrere Familien gab, an welchen eine derartige Tradition haftete.⁵

Die letzte gesicherte Nachricht über das Geschlecht Davids giebt (um 300 v. Chr.) die Chronik, welche (I Kap. 3) die Genealogie der Davididen bis auf sieben Glieder nach dem Exile herabführt, sodass sie also etwa für das Jahr 300 das Vorhandensein von Davididen bezeugt. Aus noch späterer Zeit könnte die Erwähnung des Davidshauses in Sach. 12, 7. 8. 10. 12. 13 stammen. Es ist bemerkenswert, dass Lukas den Stammbaum Josephs von Nathan, dem Sohne Davids, herleitet, während Sach. 12, 10 neben dem Hause Davids ein Haus Nathans genannt wird, von dem vermutet worden ist, dass es ein davidisches Zweig-

¹ Röm. 11, 1.

² S. oben S. 4.

³ S. b. Hor. 11^b.

⁴ Sonderbar ist die Ansicht Theodoret's im Dial. adv. Eutychianum I Orthod.: Universum Davidis genus extinctum est. Quis enim novit hodie aliquem qui de Davidica radice descenderit? — Eran.: Qui ergo dicuntur Judaeorum patriarchae non sunt ex cognatione Davidica? — Orthod.: Minime. — Eran.: Sed undenam derivantur? — Orthod.: Ex Herode alienigena qui ex patre quidem erat Ascalonites ex matre autem Idumaeus. Schon *J. Morinus*, Exercit. Eccles. et Bibl. II 259, bezeichnet dies mit Recht als unglaubwürdig.

⁵ Es ist aber nicht richtig, dass man bei „jedem Schulhaupte fürstliche Herkunft vermutet habe“, wie *Holtzmann*, Lehrb. d. neutest. Theol. I 245, nach Weber angiebt.

geschlecht sein solle. Ganz ohne irgendwelchen historischen Anhalt ist deshalb wohl auch nicht gewesen das pseudophilonische Breviarium Temporum,¹ welches eine bis zu den Hasmonäern reichende Linie von davidischen Fürsten (duces) mitteilt. Es scheint in der That einmal eine Davididenfamilie an der Spitze des nachexilischen Israel gestanden zu haben, obwohl wir darüber nichts Näheres wissen.

Jedenfalls hat aber die Chronik, welche die Verheissung von 2 Sam. 7 mitteilt (I Kap. 17), den Gedanken an die Thronrechte der Davidsfamilie neu belebt und dadurch auch dazu beigetragen, dass die Familientradition der Davididen nicht erlosch. Wo ausser stolzen Erinnerungen nationale Hoffnungen von grösster Bedeutung sich an ein Geschlecht knüpften, wird dies so wenig seine Herkunft vergessen haben wie in unserer Zeit etwa die zahlreichen Nachkommen Muhammeds oder die bäuerlichen Familien Norwegens von altem Königsstamme. Damit ergibt sich, dass der Annahme einer zuverlässigen Tradition über davidische Herkunft in der Familie Josephs keine ernsten Bedenken entgegenstehen.

XIII. „Der Herr“ als Bezeichnung Jesu.

1) Der jüdische Sprachgebrauch.

Über die Verwendung von אֲדֹנָי und אֲדֹנִי im Hebräischen des Alten Testaments s. meine Schrift „Der Gottesname Adonaj“ 16 ff. 21 f. Das biblische Aramäisch verwendet nur מָרָא für „Herr“. Mit מָרָאִי (Kerē מָרִי) wird Dan. 4, 16 der König angeredet. Das Onkelostargum kennt dies Wort auch, braucht es aber nur da für das hebr. בָּעַל, bez. אִישׁ, wo es den Besitzer, Inhaber von etwas bezeichnet, vgl. z. B. Gen. 37, 19, Ex. 15, 8; 21, 29, während es אֲדֹנָי stets mit רַבּוֹן wiedergibt. Auch die weibliche Form רַבּוֹנָה² findet sich, s. Gen. 16, 8 רַבּוֹנָתִי „meine Herrin“. Nur bei der Gottesbezeichnung אֲדֹנֵי הָאֱלֹהִים Dt. 10, 17 findet sich das Dan. 2, 47 entsprechende מָלְכִין. Die Anrede אֲדֹנִי heisst immer רַבּוֹנִי, wenn sie Einer Person gilt, s. z. B. Gen.

¹ Zu viel Wert wird dieser Schrift beigelegt von *L. Herzfeld*, *Gesch. des Volkes Jisrael* (1847) 378—387, *F. Lazarus*, *Die Häupter der Vertriebenen* 56 f., *J. Lichtenstein* zu Lk. 3, 23.

² Das Prophetentargum hat für „Herrin“ dagegen מָרָה, s. Jes. 24, 2 מָרְתָה „ihre Herrin“.

23, 11, רַבּוֹנָא, wenn an mehrere gerichtet wie Gen. 23, 6. Für das von Gott gemeinte אֲדֹנָי wird nur die übliche Abkürzung des Tetragramms gesetzt.¹ An den targumischen Gebrauch von רַבּוֹן erinnert das Mk. 10, 51, Joh. 20, 16 als Anrede an Jesus mitgeteilte ῥαββουεῖ² (andere Lesart ῥαββονί, D Mk. ῥαββεί, Joh. ῥαββωεῖ) und die auffallende Lesart רַבּוֹנִי für רַבּוֹן „euer Lehrer“ in den von S. Schechter und S. Singer neuerdings herausgegebenen Fragmenten zum Traktat Keritot (richtiger Kārētōt) des babylon. Talmud.³ Sonst ist es eine merkwürdige Thatsache, dass in der altjüdischen Litteratur, abgesehen von den Targumen, רַבּוֹן fast nur von Gott gebraucht wird, besonders in der Bezeichnung רַבּוֹנִיָּה דְּעָלְמָא, s. z. B. j. Taan. 68^d, hebr. רַבּוֹנוֹ שֶׁלְעוֹלָם, s. z. B. Taan. III 8, Mechilt. 56^a.⁴ Ber.R. 93 ist einmal das von einem Menschen gebrauchte biblische אֲדֹנָי durch רַבּוֹן wiedergegeben, aber nur unter dem Einfluss des Targums. j. Meg. 75^c sind רַבּוֹנֵיהֶם die „Herren“ von Sklaven. Sonst ist neben רַבּ, bez. רַבֵּן, wovon unter Nr. XIV zu reden ist, nur מֶרֶא, מֶר die übliche Bezeichnung für den menschlichen Herrn. Der „Herr“ des Sklaven heisst j. Gitt. 46^a מֶרִיָּה. Für „wenn du Herr deiner Seele (Leidenschaft) bist“, „wenn deine Seele deine Herrin ist“, wird j. Ab. z. 44^d gesagt: אֵין גַּפְשָׁךְ מֶרְתֶּךָ — אֵין אַתָּה מֶרִיָּה דְּנַפְשָׁךְ. Aber auch der Besitzer einer Perle heisst j. Bab. m. 8^c מֶרֶא „ihr Herr“, und der Gläubiger j. Taan. 66^c מֶרִי חוֹבָא „Herr der Schuld“. Mit מֶרִי „mein Herr“ redet der Laie den Gelehrten an j. Keth. 28^d, aber auch der Gelehrte redet so in höflicher Rede zum Berufsgenossen j. Kil. 32^a, Ab. d. R. Natan 25, die Magd redet so von ihrem Herrn Vaj.R. 24. David wird von Abigail מֶרִי genannt j. Sanh. 20^b, König Jannaj von Schimeon ben Schatach j. Naz. 54^b, der römische Kaiser von Turnus Rufus b. Sanh. 65^b. Mit אֲדֹנֵינוּ וְרַבֵּינוּ soll nach Tos. Sanh. IV 4 der israelitische König angeredet werden. Auch Mose wird Ass. Mos. 11, 4. 9. 19 von Josua mit „Herr“ angeredet. Mit מֶרִי wird 2 K. 5, 13 vom Targumisten das אֲדֹנָי des Textes in der Anrede an Naeman wiedergegeben.

¹ S. „Der Gottesname Adonaj“ 24.

² Zu Jesu Zeit war das ursprüngliche רַבּוֹן noch nicht zu רַבּוֹן geworden. Der Wechsel von u und o in der Aussprache ist auch sonst zu beobachten, s. Gramm. des j. pal. Aram. 140, Cl. Könncke, Behandl. d. hebr. Namen in der Septuaginta (Stargarder Programm) 23, Σουσσάννα Lk. 8, 3 für שׁוֹשַׁנָּה und das palmyrenische Ἰαχούβος für den Namen יַעֲקֹב.

³ Talmudical Fragments in the Bodleian Library (Cambridge 1896) 5. 29 f.

⁴ S. auch oben S. 142.

Nach b. Makk. 24^a, b. Keth. 103^b hat König Josaphat jeden Gelehrten mit **רַבִּי וְרַבִּי מָרִי** begrüsst. **רַבִּי וְרַבִּי**, wofür **רַבִּי וְרַבִּי**² „mein Meister und Herr“ zu lesen, ist b. Sanh. 98^a (Ausc. Ven. 1520) Anrede an den Messias. Auf **מָרִי קְהֵנָא רַבָּא** „mein Herr Hoherpriester“ ist zurückzuführen die seltsame Anrede an den Hohenpriester mit **אִישִׁי בֵּהֶן גְּדוּל** Jom. IV 1, wobei wahrscheinlich **אִישִׁי** vermieden werden sollte, vgl. **אִישִׁי הַכֹּהֵן** „mein Herr Priester“ Ber.R. 71. Nimmt man dazu, dass nach S. 147f. **מָרִי** auch zu und von Gott gesagt werden konnte, so ergibt sich, dass es eine Form ehrfurchtsvoller Rede ist, deren Inhalt je nach der Stellung der angeredeten Person sehr verschieden sein kann.

Wird von einer solchen Respektperson geredet, so kann dieselbe Redeform angewandt werden. Auch in diesem Falle könnte aber so wenig als bei dem alttestamentlichen **אֲדֹנָי** das Pronominalsuffix fehlen.³ Bloss von „dem Herrn“ zu reden, ist gegen palästinischen Sprachgebrauch. Fasst dabei die redende Person sich mit anderen zusammen, welche in dem gleichen Verhältnis zu der genannten Respektperson stehen, so ist **מָרְנָא** „unser Herr“ zu brauchen, wie es Abigail j. Sanh. 20^b von König Saul sagt. **מָרְנָא** nennt auch nach b. Ab. z. 11^b in einer Erzählung mit palästinischem Kolorit der römische Ausrufer den Esau als Ahnherrn Roms. So findet sich auch in aramäischen Inschriften **מֶרְנָא** „unser Herr“ CIS II 1, 201. 205 (nabat.), **מֶרְהוֹן** „ihr Herr“ de Vogüé 28 (palmyr.) von einem König, **מֶרְאִי** „mein Herr“ CIS II 1, 144 (aegypt.). Nur in Babylonien war es üblich, von einer als bekannt vorausgesetzten Respektperson blosses **מָר**, sogar ohne Determination, zu brauchen. Selbst zum Messias wird b. Sanh. 98^a so von ihm geredet.

Unwahrscheinlich ist, dass in alter Zeit das griechische **κύριος** in die Sprache des Volks aufgenommen war.⁴ Nur die jüngsten Targume haben zuweilen **קִירִים** für „Herr“, s. Jes. I Num. 11, 26, Trg. Ps. 53, 1, Job. 5, 2. Allen anderen Targumen ist es fremd. In griechischen Sätzen kommt es vor b. Ab. z. 11^b und j. Schebu. 34^d (j. Ned. 38^a). Nach Ber.R. 89 wusste man in Palästina, dass **קִירִי** (**κύριος**) „Herr“ (**אֲדֹנָי**), **כִּירִי** (**χείρις**) „Sklave“ (**עֶבֶד**) bedeute. In Babylonien hielt man es nach b. Chull. 139^b für

¹ S. Rabinovicz zu b. Makk. 24^a.

² Doch hat MS. München nur **רַבִּי**.

³ S. „Der Gottesname Adonaj“ 21f., Gramm. d. jüd. pal. Aram. 78.

⁴ Dies hielt ich früher für möglich, s. „Der Gottesname Adonaj“ 81. 84.

möglich, dass gewisse palästinische Tauben קִירִי קִירִי אֲרִיע אֲרִיע gurrten, und nach b. Erub. 53^b — wenn dort כִּירִי in כִּירִי zu korrigieren —, erzählte man ebendasselbst von einem galiläischen Weibe, dass es einen heidnischen Richter mit מִרִי קִירִי „mein Herr χείριε (für κύριε)!“ anreden könne. Aber der palästinische Talmud und Midrasch verrät keine so vollständige Sprachenmengung. Bei ganz ungebildeten Juden, welche in griechischer Umgebung lebten, mochte dergleichen vorkommen. In die Zeit Jesu darf es ohne Beweis nicht zurückgetragen werden.

2) Der Thatbestand bei den Synoptikern.

Jesus wird bei Matthäus und Lukas oft mit κύριε angeredet, sowohl von den Jüngern, als von anderen, besonders solchen, welche seine Hilfe nachsuchen. Markus hat diese Anrede nur 7, 28, ist aber überhaupt sparsam mit der Mitteilung solcher Anredewörter. Jesus selbst nennt sich Mt. 24, 42, zu den Jüngern redend, ὁ κύριος ὑμῶν. Dabei ist die Beobachtung zu machen, dass die Parallelstellen zuweilen ein anderes Anredewort haben. Für κύριε Mt. 8, 25 findet sich Lk. 8, 24 ἐπιστάτα, Mk. 4, 38 διδάσκαλε. κύριε Mt. 17, 4 wird Lk. 9, 33 ebenfalls durch ἐπιστάτα, Mk. 9, 5 durch ῥαββεί ersetzt. Mk. 9, 17, Lk. 9, 38 haben διδάσκαλε für κύριε Mt. 17, 15. ῥαββουνί steht Mk. 10, 51 für κύριε bei Mt. 20, 31. 33 (Lk. 18, 41). Und während Jesus in dem Befehl an seine Jünger beim Einzuge nach Jerusalem Mt. 21, 3 (Mk. 11, 3, Lk. 19, 31) voraussetzt, dass sie von ihm mit ὁ κύριος reden, heisst er sie in dem Auftrage, das Passahmahl vorzubereiten Mt. 26, 18 (Mk. 14, 14, Lk. 22, 11), ihn als ὁ διδάσκαλος bezeichnen. Trotz dieser Unsicherheit der Überlieferung ist es aber unmöglich, mit Resch in seinen יְשׁוּעַ דְּבָרֵי jede Anrede an Jesus mit κύριε auf διδάσκαλε, bez. ῥαββεί zurückzuführen. Die palästinisch-jüdische Litteratur kennt doch auch die doppelte Möglichkeit der Anrede mit מִרִי oder רַבִּי.¹ Man erwartet darum bei Jesus zunächst beides. Die später in der Christengemeinde übliche Bezeichnung Jesu als ὁ κύριος ἡμῶν ist doch nur als Fortsetzung der Redeweise der Jünger zu erklären. Sie lautete nach 1 Kor. 16, 22, Apl. 10 aramäisch μαρانا oder μαραν, d. h. מֶרְנָא oder מֶרֶן.² Die Jünger werden also Jesus oft mit מִרִי angeredet haben und

¹ A. Wünsche's Bemerkung, Neue Beiträge z. Erläut. d. Evangelien 278, dass רַב in Palästina dasselbe bedeutete, was מֶר in Babylon, ist unrichtig.

² S. Gramm. d. j. pal, Ar. 120. 162. 297. מֶרְנָא ist die ältere vollere Form.

ebenso andere Zeitgenossen. Nur ist מְרַנָּא „unser Herr“ für κύριε da vorzusetzen, wo mehrere redend eingeführt werden, wie z. B. Mt. 8, 25; 20, 33, wo die Peschita aus syrischem Sprachgefühl heraus richtig מֶרְן schreibt.

Wenn die Jünger von Jesu sprachen, ist trotz des blossen ὁ κύριος Mt. 21, 3 (Mk. 11, 3, Lk. 19, 31. 34), Lk. 24, 34 nicht an ein suffixloses מְרַנָּא zu denken. Nach dem was oben über den Sprachgebrauch der Juden gesagt war, ist auch in diesem Falle nur מְרַנָּא, bez. מֶרְן zu erwarten. Daraus ergibt sich dann, dass das von Lukas in der Erzählung öfters von Jesus gebrauchte ὁ κύριος (s. 7, 13; 10, 1; 11, 39; 12, 42; 13, 15; 17, 5. 6; 18, 6; 19, 8; 22, 31. 61) in dieselbe Form gebracht werden müsste, um aramäischer Redeweise zu entsprechen. Auch die Bezeichnung ὁ κύριος Ἰησοῦς (Lk. 24, 3) liesse sich nur als מְרַנָּא יֵשׁוּעַ im Munde eines palästinischen Christen denken.

Besonders sei erwähnt Mt. 22, 45 (Mk. 12, 37, Lk. 20, 44), weil jemand bei der Frage Jesu: εἰ οὖν Δαυεὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστίν? meinen könnte, κύριος sei als Gottheitsprädikat gemeint. So scheint es die Peschita bei Matthäus wirklich aufgefasst zu haben, indem sie κύριον mit מְרַנָּא wiedergibt, und es liesse sich dafür anführen, dass in jener Zeit die Scheidung des göttlichen und des profanen אֲדֹנִי durch die Lesung von אֲדֹנִי oder אֲדֹנִי für das erstere, von אֲדֹנִי für das zweite vielleicht noch nicht durchgeführt war,¹ sodass in Ps. 110, 1 אֲדֹנִי als gottheitliches Prädikat gefasst werden konnte. Indes ist ein solches Verständnis von Ps. 110, 1 bei Jesus nicht anzunehmen. Dann ist aber suffixloses מֶרְ in originalen Wortlaut nicht anwendbar. Jesus hat nach der Schriftstelle entweder hebr. אֲדֹנִי „mein Herr“ wiederholt oder, wie es das Evangel. Hieros. thut, aramäisch מְרַנָּא dafür gesetzt. Das Herrenwort würde somit (nach Markus) gelautet haben: אֲמַרְיִן סְפִרְיָא דְמַשְׁיָחָא בְּרִיָּה דְדָוִד וְהָא אֲמַר דָּוִד בְּרוּחָא דְקֻדְשָׁא נָאֻם יְהוָה לְאֲדֹנִי שֵׁב לְיָמֵינִי עַד אֲשִׁית אֲבִיָּה דְהָא לְרִגְלֵיךְ³ (אֲמַר יְיָ לְמַרִי תִיב מִן יָמֵינִי עַד דְּאֲשִׁי בְעָלִי דְבָבְךָ בְּבָשָׁא לְרִגְלֵךְ) אֲנִי דָּוִד קְרָא לִיָּה אֲדֹנִי (מְרַנָּא)² אֲמַרְיִן הוּא בְּרִיָּה.

Ursprünglich war das in der Rede an und von Jesus gebrauchte מְרַנָּא, nur die ehrfurchtsvolle Bezeichnung des Lehrers seitens

¹ Vgl. „Der Gottesname Adonaj“ 16 ff.

² Galil. הָיָה.

³ Auch bei Onkelos wird נָאֻם durch אֲמַר wiedergegeben, s. Gen. 22, 16, vgl. auch Trg. Ps. 110, 1.

der Schüler. Sobald er in seine Königsherrlichkeit eingetreten war, wurde daraus bei den Seinen ein Herrscherprädikat, und wenn sie ihn als Gottes Sohn anriefen, lag das von Jesus gebrauchte „unser Herr“ nicht weit ab von der gleichlautenden Bezeichnung Gottes. Hier ist aber daran zu erinnern, dass die aramäisch redenden Juden Gott für gewöhnlich nicht „Herr“ nannten,¹ sodass also der Ausdruck „unser Herr“ bei den Hebraisten unter den Judenchristen nur von Jesus im Gebrauch gewesen sein wird und völlig unmissverständlich war.

Anders stand es bei den Hellenisten, welche *κύριος* als Gottesbezeichnung hatten und häufig benützten. Ihnen wäre es unnatürlich erschienen, das von Jesus gebrauchte *κύριος* stets mit einem Pronomen zu verbinden. So sagten sie auch hier nur *ὁ κύριος*, und es konnte dann oft schwierig sein, zu entscheiden, ob Jesus oder Gott gemeint sei.

Ohne Zweifel ist es für den Sinn, welchen die erste Kirche mit dem von Jesus gebrauchten *κύριος* verband, von Bedeutung gewesen, dass *ὁ κύριος* „dominus“ auch Titel des römischen Kaisers war. Augustus und Tiberius hatten ihn abgelehnt. Aber später wurde er häufig genug, und zwar im Zusammenhang mit den auch den lebenden Kaisern erwiesenen göttlichen Ehren. Das blosse *ὁ κύριος* findet sich für Trajan, Äg. Urk. d. Kgl. Mus. z. Berl. 115. 562, für Hadrian ebenda 121. 420, für Antoninus Pius 111. 472, für Agrippa I Waddingt. 2211. Auch *ὁ κύριος ἡμῶν* tritt später auf, s. Äg. Urk. 12 (Commodus), 266 (Severus), 618 (Marc. Aurel.), Waddingt. 2070 e (?), 2114 (Severus). Noch jünger ist *ὁ δεσπότης ἡμῶν*, ebenda 1916 (Justinian), 2187 (Julian). „Dominus noster sanctissimus“ wird Severus genannt Corp. Inscr. Lat. VIII 7062. Von Domitian sagt Sueton (Dom. 13),² dass er die Prokuratoren angewiesen habe zu schreiben: „Dominus et Deus noster hoc fieri jubet“. Aurelius Victor (De Caesar. XXXIX 4) berichtet von Diocletian: „Se primus omnium, Caligulam post Domitianumque, Dominum palam dici passus et adorari se appellarique uti Deum“. Auch der Ausdruck „edictum Domini Deique nostri“ war möglich, s. Martial. V 8. Doch hat man in der Regel nur entweder *κύριος* oder *θεός*³ dem Kaisernamen vorausgesetzt. In der Apostelgeschichte (25, 26) redet Festus mit *ὁ κύριος* von Nero. Die

¹ S. oben S. 147.

² Vgl. *Aurel. Victor*, De Caesar. XI 2.

³ S. oben S. 224.

Christen werden, wenn sie Jesus als $\acute{o} \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ bezeichneten, diesen als den wahren „göttlichen Herrn“ dem „Gotte und Herrn“ auf dem römischen Kaiserthron entgegengesetzt haben. Sicherlich ist das dem Lukas geläufige $\acute{o} \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ von ihm so gemeint. Das von ihm Ev. 2, 11 gebrauchte $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ (vgl. Apg. 2, 36) hat dem Leser den Ausdruck $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ in diesem Sinne gedeutet.

Auf jüdischer Seite konnte ein völlig entsprechender Sprachgebrauch sich in Bezug auf den Messias nicht entwickeln, da man ihn nicht neben Gott zu stellen wagte. Aber etwas Ähnliches ist es gewesen, wenn man dort mit Nachdruck betonte, wie jeder Israelit täglich die „Himmelsherrschaft“ auf sich zu nehmen habe, indem er sich zu dem Einen Gotte bekennt.¹ Dies war ein stets wiederholter bewusster Protest gegen die Gottheitsansprüche der „Herrschaft“, welche die Juden gern als die „Herrschaft des Übermuts“ (מְלָכוּת הַדָּוָן) oder „der Gottlosigkeit“ (מ' הַרְשָׁעָה) bezeichneten.

XIV. „Meister“ als Bezeichnung Jesu.

1) Der jüdische Sprachgebrauch.

Es bedarf an sich keines Beleges, dass רַבִּי die Anrede war, mit der man Gelehrte zu begrüßen pflegte. Mt. 23, 7 wird dies indes ausdrücklich für die Zeit Jesu bezeugt.

Viel Verwirrung ist angerichtet worden durch das von den Gaonen Scherira und Hai (um 1000 n. Chr.) abgegebene Gutachten über die rabbinischen Titulaturen, in welchem es nach dem Aruch s. v. אבִי heisst: „Die ersten Geschlechter, die sehr erhaben waren, brauchte man nicht mit dem Rabbinentitel zu versehen weder mit רַבֵּן , noch mit רַבִּי , noch mit רַב , und zwar ohne Unterschied in bezug auf die Weisen von Babylonien und von Palästina. Denn siehe, Hillel kam von Babel, und man hat mit seinem Namen keinen Rabbinentitel verbunden. Man hat sie wie die Propheten geachtet (von denen man sagt:) ‚wie gesagt hat Haggai der Prophet‘, ‚nicht kam Esra von Babel‘, und man giebt ihnen keinen Rabbinentitel bei der Nennung ihres Namens, und so viel wir wissen, hat dies erst begonnen bei den „Fürsten“ (den Vorsitzenden des Synhedrion) seit Rabban Gamliel dem Alten und Rabban Schimeon, seinem Sohne, der bei der Zerstörung

¹ S. oben S. 80.

des zweiten Tempels getötet wurde, und Rabban Jochanan ben Zakkaj, die alle „Fürsten“ waren. Auch „Rabbi“ begann bei den Ordinierten derselben Zeit — Rabbi Zadok und Rabbi Eliezer ben Jakob, und die Sache breitete sich aus von den Schülern des Rabban Jochanan ben Zakkaj. Und nach allen wird „Rabbi“ für höher angesehen als „Rab“, und „Rabban“ für höher als „Rabbi“, und für höher als „Rabban“ der blosse Name, und wir finden keinen, den man Rabban genannt hätte, ausser unter den „Fürsten“. Zwar wird am Schluss des Traktats Edujoth in einer Tosephta folgendes erklärt: „Wer Schüler hat und seine Schüler ebenfalls Schüler, den nennt man „Rabbi“, sind seine Schüler vergessen, nennt man ihn „Rabban“, sind sowohl die Schüler als die Schüler der Schüler vergessen, nennt man ihn bei seinen Namen“. Jedoch wir finden als רבן nur „Fürsten“, Rabban Gamliel, Rabban Schimeon, Rabban Jochanan ben Zakkaj, Rabbenu ha-kadosch (Juda I).“ Aber dieser rabbinische Versuch, die verschiedenen Titulaturen in eine Rangordnung zu bringen,¹ beruht auf der Schätzung der damit bezeichneten Grössen durch Spätere und ist deshalb ohne jeden historischen Wert.

Der in der rabbinischen Litteratur vorliegende Thatbestand fordert eine andere Erklärung. Wenn nur Gamliel I, Schimeon ben Gamliel I, Jochanan ben Zakkaj, Gamliel II, Schimeon ben Gamliel II als רבן bezeichnet werden, während von da ab נשיא an die Stelle dieses Titels zu treten scheint, wird man annehmen dürfen, dass רבן die ältere jüdische Bezeichnung des von der römischen Regierung anerkannten Hauptes der Juden war. Sein lateinischer Titel war „patriarcha“, der griechische ἐθνάρχης. Dabei fällt nur auf, dass Gamliel I und sein Sohn, welche der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems angehören, die Bezeichnung רבן auch erhalten, während sonst die Grössen jener Zeit nicht nur diesen Titel nicht erhalten, sondern überhaupt kein derartiges Prädikat. Da ist die Vermutung erlaubt, dass auf Gamliel I und Schimeon ben Gamliel I die Bezeichnung erst nachträglich von ihren ebenso heissenden Nachkommen übertragen wurde. Dies ist um so erklärlicher, da es ohnedies unmöglich ist, immer mit Sicherheit zu erkennen, ob der erste oder zweite der beiden Gleichnamigen gemeint ist.

Dass die nach der Zerstörung Jerusalems thätigen Rechts-

¹ Dieser Vorstellung folgt noch *C. Taylor*, *Sayings of the Jewish Fathers* ² (1897) 27, *H. L. Strack*, *Pirke Aboth* ² 23.

lehrer ausser den genannten stets das Prädikat רַבִּי erhalten, ist wohl dadurch zu erklären, dass es Sitte war, den eigenen Lehrer, wenn man ihn nannte, stets als solchen zu bezeichnen,¹ und dass bei der ältesten Sammlung des traditionellen Stoffes in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts diejenigen Autoritäten nicht als רַבִּי bezeichnet werden konnten, von denen kein unmittelbarer Schüler mehr vorhanden war. In Wirklichkeit hat man natürlich auch vor dem Jahre 70 zu dem Lehrer und von ihm mit רַבִּי geredet, was eben die Evangelien bezeugen. Nur war das Suffix von רַבִּי noch nicht so bedeutungslos geworden wie etwa im dritten und vierten Jahrhundert. Selbst הָרַבִּי „ein Rabbi“ konnte dann gesagt werden, s. j. Sot. 24^b. Beispiele für Anrede eines Rechtsgelehrten mit רַבִּי s. R. h. S. II 9, j. Pea 21^b, j. Keth. 35^a, b. Ber. 3^a, b. Taan. 20^b, b. Bab. m. 85^a, b. Sanh. 98^a, b. Makk. 24^a, s. auch Trg. 2 Kön. 2, 12; 5, 13; 6, 21; 13, 14 (für אֲבִי).

Daraus, dass die Evangelien so oft διδάσκαλε als Anrede verwenden, wo ursprüngliches רַבִּי vorauszusetzen ist, muss geschlossen werden, dass schon damals רַב häufige Bezeichnung des Lehrers war. Dafür finden sich Beispiele Ed. I 3, Bab. m. II 11, Ab. I 6. 16, aram. j. Kil. 32^b (רַבִּי „dein Lehrer“), j. Bab. m. 8^d (רַבִּי „sein Lehrer“), j. Sanh. 25^d (רַבִּי „unser Lehrer“ von Mose), j. Erub. 19^b (רַבִּי „euer Lehrer“).

Doch ist nicht zu vergessen, dass רַב gemäss seiner eigentlichen Bedeutung „Grosser“ auch anderer Verwendung fähig war. Ab. I 1, b. Taan. 25^b, Schir R. 1, 1 ist in hebräischer Redeweise רַב der „Herr“ im Unterschied vom „Knecht“ (עֶבֶד). Dafür ist mir ein aramäisches Beispiel nicht bekannt. Aber im Onkelostargum steht רַב mit dem Plural רַבִּי as Ersatz für נָשִׂיא „Fürst“, Sing.: Gen. 3, 24, Num. 3, 24, Ex. 22, 27, Plur.: Ex. 16, 22, Num. 7, 2, für das ebenso aufgefasste בָּעַל Lev. 21, 4, für אֱלֹהִי (Plur.) Ex. 15, 15, für קָרִים Gen. 37, 36; 39, 1, für שָׂר Sing.: Gen. 39, 21; 40, 2. 3, Plur.: Gen. 12, 15, Num. 21, 19; 22, 14, für אֲבִי Gen. 4, 20. 21. Ein „Dämonenfürst“ heisst רַבִּי הָרוּחִים j. Schek. 49^b, einen Räuberhauptmann bezeichnet man mit רַבִּי b. Bab. mez. 84^a. In Palmyra heisst der Anführer einer Karavane רַב שִׁירְתָּא de Vogüé 7. Mit אֲדֹנֵינוּ וְרַבֵּינוּ soll der israelitische König angedet werden nach Tosepht. Sanh. IV 4, wobei רַבֵּינוּ als Ersatz

¹ Jochanan (um 250) sagte nach b. Sanh. 100^a, dass Gehazi bestraft worden sei, weil er seinen Lehrer Elisa dem Könige gegenüber (2 Kön. 8, 5) nur mit dem Namen nannte.

für den Königstitel gilt. Die Samaritaner haben selbst Gott mit רְבִי angeredet.¹ Danach ist רְבִי eine ausserordentlich respektvolle Anrede, deren eigentlichen Sinn das griechische διδάσκαλε keinesfalls wiedergiebt. „Mein Gebieter“ wäre am ehesten eine richtige Übersetzung. Der mit רְבִי Angeredete wird dadurch als dem Redenden im Range übergeordnet anerkannt. Einigermassen entspricht ihm das lat. „magister“, welches ebenfalls Vorgesetzte verschiedenster Art, daneben aber besonders den Lehrer, bezeichnet.

Von רב ist abgeleitet die Wortform רַבֵּן,² welche A. Geiger³ fälschlich für רב mit Pluralsuffix („unser Lehrer“) gehalten hat. Im Onkelostargum ist dies Wort zuweilen für hebr. שׂר verwendet Gen. 37, 6, Ex. 18, 21. 25, Dt. 20, 9,⁴ vorzugsweise für militärische Befehlshaber. רַבְנוּת ist Ab. I 10 „Herrschaft“. Dass רַבֵּן im zweiten Jahrhundert Titel der palästinischen Patriarchen war, ist schon oben gesagt worden. Später ist רַבֵּן in Palästina aber eine sehr gewöhnliche Bezeichnung des „Lehrers“ im allgemeinen gewesen, s. j. Ter. 46^a, j. Bab. m. 8^d חַד רַבֵּן „ein Lehrer (Weiser)“. Da man den Plural von רב lediglich für „grosse“ verwandte, hatte man für „Lehrer“ in der Mehrzahl kein anderes Wort als רַבְנֵי zur Verfügung, s. j. Sanh. 27^d אֵלֵין רַבְנֵי „jene Lehrer“ (Weisen), j. Ber. 10^a רַבְנֵי רַבְרַבִּיא „die grossen Lehrer“, Trg. Schir 4, 9 רַבְנֵי סְנִהֶדְרִין „die Gelehrten des Sanhedrion“, vgl. רַבְנֵי ebenda 6, 5. Mit Pronominalsuffixen wird רַבֵּן nicht verbunden abgesehen von dem häufigen רַבְנֵנּוּ, eigentlich „unsere Lehrer“, verkürzt aus רַבְנֵנּוּא, aber mit bedeutungslos gewordenem Suffix, s. z. B. j. Taan. 69^b רַבְנֵי דְּטִיבֵרְיָא „die Lehrer (Weisen) von Tiberias“.

Das palästinische Aramäisch liebt die Nominalendung ֻן statt ֻנ. Dadurch erklärt sich, dass neben רַבֵּן auch רַבּוֹן (woraus später רַבּוֹן wurde) als Nebenform im Gebrauche war. Die Juden haben dies in den Targumen allgemein für „Herr“ angewandte Wort (s. o.) später allein für Gott reserviert, sodass in der jüdischen Litteratur fast keine Spur⁵ von einer früheren Verwendung für den Lehrer erhalten geblieben ist.

¹ S. die Übertragung von אֲרָנִי durch רְבִי im samar. Targum zur Genesis und bei Marka, Heidenheim, Bibl. Sam. III 5^a.

² Verwandt ist רַבְרַבֵּן, von Onkelos Gen. 40, 2 für קָרִים gesetzt.

³ A. Geiger, Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischna (1845) II 129; auch Siddur Jemen, MS. Chamizer I hat Ab. I stets רַבֵּן.

⁴ S. auch Trg. 2 K. 8, 21, Koh. 5, 7.

⁵ S. aber oben S. 267.

Als eine Bezeichnung für „Lehrer“, welche dem griechischen $\kappa α θ η γ η τ ή ς$ Mt. 23, 10 entspreche, nennt Wünsche¹ מוֹרִי, das „mein Lehrer, mein Führer“ bedeuten soll. Mit „Führer“ hat aber מוֹרֶה unmittelbar gar nichts zu thun. מוֹרֶה הוֹרָאָה b. Keth. 79^a ist einer, der berechtigt ist, Rechtsentscheidungen zu treffen, מוֹרֵי־נֶאֱמָר j. Sabb. 11^b, j. Schek. 47^c ist der „Thoralehrer“ wie מוֹרֵי־נֶאֱמָר j. Kidd. 66^c der „Mischnalehrer“. Die im Talmudtext jetzt öfters zu findende Anrede מוֹרִי wird als nicht ursprünglich zu betrachten sein. b. Ber. 3^a hat Ausg. Pesaro und Venedig I רבי ומרי, nicht רבי ומורי. b. Taan. 20^b findet sich schon in Ausg. Pesaro doppeltes רבי und מורי, MS. München hat aber nur רבי. Ebenso hat diese Handschrift b. Sanh. 98^a רבי für das רבי ומורי von Ausg. Venedig I. b. Makk. 24^a, b. Keth. 103^b ist רבי רבי מרי מרי die richtige Lesart. Eine irgendwie gangbare Bezeichnung für den „Lehrer“ ist das hebräische מוֹרֶה damals nicht gewesen, sowenig als מִלְפָּן, das nach Ber.R. 68 das aramäische Äquivalent sein würde, oder מִלָּף,² das nach Trg. Jes. 43, 27, Ez. 3, 17 dafür zu setzen wäre.

2) Der Gebrauch bei den Synoptikern.

Das aramäische רַבִּי wird in der griechischen Transskription $\rho α β β ε ι$ als in der Anrede an Jesus üblich ausdrücklich bezeugt durch Mt. 26, 25 (vgl. aber V. 22 $\kappa \acute{\upsilon} ρ ι ε$); 26, 49 (Mk. 14, 45), Mk. 9, 5 (aber Mt. 17, 4 $\kappa \acute{\upsilon} ρ ι ε$, Lk. 9, 33 $\epsilon \pi ι σ τ \acute{\alpha} τ α$). Das griechische διδάσκαλε bezeugt Markus besonders oft als Anrede an Jesus (4, 38; 9, 17. 38; 10, 17. 20. 35; 12, 14. 19), während bei ihm $\kappa \acute{\upsilon} ρ ι ε$ nur von der syro-phönicischen Heidin (7, 28) gesagt wird.³ Das von Lukas neben öfterem διδάσκαλε sechsmal angewandte $\epsilon \pi ι σ τ \acute{\alpha} τ α$ (5, 5; 8, 24. 45; 9, 33. 49; 17, 13) ist nur griechisches Äquivalent zu διδάσκαλε und muss mit diesem auf רַבִּי zurückgeführt werden.

Mt. 23, 8 hat Jesus seinen Jüngern verboten, sich $\rho α β β ε ι$ nennen zu lassen, da er allein ihr „Meister“ sei. Damit hat er die Bezeichnung ihm selbst gegenüber als dem Thatbestande

¹ Wünsche, Neue Beiträge 279.

² Levy, Neuhebr.-Chald. Wörterbuch, hat einen besonderen Artikel מִלְפָּן „Lehrer“. Das in sich sehr unwahrscheinliche Wort ist aber an den angeführten Stellen Infinitiv und somit der ganze Artikel zu streichen. Jastrow hat in seinem Wörterbuch den Infinitiv erkannt, aber seltsamer Weise מִלְפָּא punktiert.

³ Doch s. $\acute{o} \kappa \acute{\upsilon} ρ ι ο ς$ Mk. 11, 3.

entsprechend anerkannt. Nur die Anrede διδάσκαλε ἀγαθέ hat er abgelehnt (Mk. 10, 17f., Lk. 18, 18f.).¹ Sie war auch in der That etwas Ungewöhnliches und im Munde des Redenden nur eine grobe Schmeichelei. Es wird b. Taan. 24^b erzählt, wie Eleazar aus Hagronja (um 340) geträumt habe, es werde ihm zugerufen: „שְׁלָם טָב לְרַב טָב מִרְבוֹן טָב דְּמִטְוִיָּה מְטִיב לְעַמִּיָּה „Gutes Heil dem guten Rabbi vom guten Herrn, der aus seiner Güte wohlthut seinem Volke.“ Dabei gilt natürlich die Bezeichnung Eleazar's als „guter Meister“ als eine grosse Auszeichnung, besonders, weil ihm dabei dieselbe Eigenschaft zugeschrieben wird wie Gott. Dergleichen hat Jesus zurückgewiesen, weil er nicht will, dass man mit einem solchen Prädikat gedankenlos umgehe, hier wie stets nur auf die Ehre des Vaters bedacht. Übrigens würde niemand bei der Anrede רַבִּי טָבָא an sittliche Güte gedacht haben. „Gütiger Meister“ muss übersetzt werden. Die Ablehnung der Bezeichnung hat darum auch nicht den Sinn, dass nur Gott sittlich vollkommen sei, wie man es allgemein versteht, sondern dass Er allein die Güte in Person ist. Wenn Ps. 25, 8; 34, 9; 135, 3 hervorgehoben wird, dass Gott טוֹב sei, so bedeutet das stets sein gütiges Wesen. In diesem Sinne wird auch in der jüdischen Litteratur טוֹב von Gott gebraucht. Bei Empfang guter Nachricht wird Ber. IX 2 die Benediktion vorgeschrieben: בְּרוּךְ הַטּוֹב וְהַמְטִיב „Gepriesen sei der Gütige und Wohlthätige!“ Von Schimeon ben Chalaphta (um 200 n. Chr.) haben wir den an Lk. 18, 1—8 erinnernden Ausspruch:² חֲצִיפָא נִצַּח לְבִישָׂא וְכָל שְׂפֵן לְטוֹבוֹ „der Freche besiegt den Schlimmen, um wieviel mehr den Allgütigen!“ — weshalb es nämlich als begründet gelten müsse, dass nach Jon. 3, 8 die Niniviten Gott laut um Gnade bitten sollen. Nach Vaj.R. 6 hat Bar Telamjon in der Synagoge geschworen „bei dem gütigen Herrn dieses Hauses“ (מְרִיָּה דְּהָרִין). Auch in Palmyra war טָבָא וְרַחֲמָנָא „der Gütige und Barmherzige“ ein übliches Prädikat Gottes, s. de Vogüé 75. 77. Ist Jesu Wort so zu verstehen, so fehlt jede Veranlassung zu fragen, in welchem Sinne Jesus Sündlosigkeit von sich ablehne, oder eine derartige Verbindung zwischen der Anrede und dem

¹ Mt. 19, 16ff. liegt eine Veränderung des für bedenklich gehaltenen ursprünglichen Wortlauts vor, kein blosser Übersetzungsfehler.

² Pesikt. 161^a, j. Taan. 65^b (hier minder gut חֲצִיפָא נִצַּח לְבִישָׂא כָּל שְׂפֵן „der Freche überwindet den Redlichen, wieviel mehr die Güte der Welt“), vgl. Bacher, Ag. d. Tann. II 535.

Anliegen des Schriftgelehrten herzustellen, als erwarte er von dem „Guten“ Belehrung über das „Gute“.¹

Eine Mehrheit redet Jesus mit διδάσκαλε an Mk. 4, 38; 9, 38; 10, 35; 12, 14 (Mt. 22, 16, Lk. 20, 21); 12, 19 (Mt. 22, 24, Lk. 20, 28). Dies würde רַבִּי (רַבִּי) voraussetzen lassen, obwohl in solchen Fällen stets zu sagen ist, dass ein aramäischer Schriftsteller wohl so schreiben würde, während natürlich in der geschichtlichen Wirklichkeit der Redner einer Mehrheit sehr wohl רַבִּי sagen konnte. Die Peschita, welche, wie meist auch das Evang. Hierosol., διδάσκαλε mit מלפנא übersetzt, רב aber für διδάσκαλος nur anwendet, wo Pronominalsuffixe hinzuzufügen waren, hat für das lukanische ἐπιστάτα stets רב mit Suffix gesetzt, und zwar Lk. 5, 5; 9, 33 רבי „mein Meister“; 8, 24. 45; 9, 49; 17, 13 רבן „unser Meister“. Dieses רַבִּי (רַבִּי) ist auch für das blosse ὁ διδάσκαλος in der Rede von Jesu vorauszusetzen Mk. 5, 35 (Lk. 8, 49); 14, 14 (Mt. 26, 18, Lk. 22, 11). Auf רַבִּיכֹן geht zurück ὁ διδάσκαλος ὑμῶν Mt. 9, 11; 17, 24; 23, 8.²

In dem Satze: οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον Mt. 10, 24 (Lk. 6, 40) ist τὸν διδάσκαλον mit der Peschita auf רַבִּיה „sein Meister“ zurückzuführen.

Jesus verbietet Mt. 23, 8—10 seinen Jüngern, sich πατήρ oder καθηγητής bezeichnen zu lassen. Das erstere und letztere könne nur von ihm gelten, Vater aber sei nur Gott. Da wird vorausgesetzt, dass Anrede mit πάτερ und καθηγητά üblich war.

Was πάτερ anlangt, so ist das entsprechende אָבא aus der jüdischen Litteratur hauptsächlich als Prädikat bestimmter Personen bekannt, sodass es wie ein Bestandteil ihres Namens erscheint.³ Abba Chilkijja (um 50 n. Chr.), Abba Scha'ul, Abba Jose ben Dosithaj (um 150), Abba Eleazar ben Gamla (um 200), Abba Mari (um 320) waren so bezeichnete Palästinenser. Als Anrede an Lehrer kommt אָבא nicht vor. Das Prophetentargum hat sogar die respektvolle Anrede אָבִי 2 Kön. 2, 12; 5, 13; 6, 21; 13, 14, welche dort Elia und Elisa gilt, beseitigt und durch רַבִּי ersetzt, wenn Israeliten reden, durch מֶרִי, wenn ein Heide redet

¹ So A. Seeberg in „Abhandlungen Alex. v. Oettingen zum siebenzigsten Geburtstag“ (1898) 159.

² Bei diesen Stellen hat Evang. Hierosol. מלפניכֹן, Pesch. רַבִּיכֹן.

³ Es ist nicht zu verwechseln mit dem Eigennamen Abba, der aus Abijja entstanden sein wird, s. Gramm. d. jüd. pal. Aram. 142.

(dies 2 Kön. 5, 13). Dieses auffallende Verfahren kann damit zusammenhängen, dass Anrede mit אָבא dem Targumisten völlig unbekannt war. Vielleicht ist aber auch b. Ber. 16^b zu vergleichen, wo nach dem Zusammenhang die Vorschrift einer Barajta, nur Abraham, Isaak und Jakob „Väter“ (אבות) zu nennen, verstanden wurde, als sei dadurch untersagt, irgend jemand mit אָבא zu bezeichnen. In Wirklichkeit besagt diese Barajta nur, dass nur jene drei den Ehrentiteln von Erzvätern Israels tragen sollen, und eine zweite ebenda angezogene Barajta, welche sich mit jener auch Semach. I 12. 13 findet, schreibt vor, dass nur Sklaven nicht אָבא genannt werden sollen, obwohl man dies im Hause des Gamaliel's II that.¹ Aus der zweiten Barajta erhellt aber, dass bei Freien das Prädikat אָבא berechtigt war. Es wird also auch üblich gewesen sein. Möglich ist nur, dass es weniger ein Anredewort, als eine ehrende Bezeichnung war, welche zum Namen hinzugefügt wurde. Bei Onkelos wird das nach Gen. 41, 43 vor Joseph ausgerufene אֲבִירָךְ als אָבא לְמֶלֶכָא „Vater des Königs“ verstanden. אבות העולם „die Väter der Welt“ werden die Weisen der alten Zeit genannt Eduj. I 4, j. Schek. 47^b, s. auch Sir. 44, 1 (hebr.)

Für καθηγῆτης Mt. 23, 10 haben Delitzsch und Salkinson מורה, was aber nach dem oben Mitgeteilten unbrauchbar. Auch das wörtlich übersetzte מדברנא „Führer“ der Syrer ist unwendbar. Da καθηγῆτης hier in dem Sinne von „Lehrer“ stehen wird, ist es nur eine griechische Variante zu διδάσκαλος, Dann ist V. 10 nur eine andere Recension von V. 8, und ein besonderes aramäisches Äquivalent braucht zu καθηγῆτης nicht gesucht zu werden.

Das von Markus 10, 51 gebrauchte ῥαββουνί (s. S. 267), welches sich auch Joh. 20, 16 findet, kann sich nach dem S. 275 Gesagten von der Anrede רַבִּי nicht wesentlich unterscheiden haben, weshalb es Johannes richtig mit διδάσκαλος interpretiert. Ausserdem ergibt der Zusammenhang bei Johannes, dass Maria mit dieser Anrede das alte Verhältnis zum „Meister“ wieder aufnehmen will, was Jesus ablehnt, während er den Ruf des Thomas מָרִי וְאַלְהִי² (20, 28) billigt.

¹ Auch j. Nidd. 49^b wird erzählt, dass man im Hause Gamaliel's die Sklaven genannt habe אָבא טָבִי „Vater Tabi“, die Sklavinnen אִמָּא טָבִיתָא „Mutter Tabita“.

² So auch Evang. Hierosol., vgl. oben S. 147.

In der zuletzt erwähnten Erzählung des Johannesevangeliums ist die wichtige Thatsache praefiguriert, dass die Urgemeinde den zum Throne Gottes erhöhten Jesus niemals „unsern Lehrer“ zu nennen wagte. Die Bezeichnung רַבִּי, רַבֵּנָא, welche das Verhältnis des Schülers zum Lehrer voraussetzte, verschwand aus dem Gebrauch, und nur die Bezeichnung מָרִי, מְרַנָּא, worin der Knecht dem Herrn gegenübersteht,¹ blieb übrig.

¹ S. Mt. 10, 24. 25, wo δοῦλος und κύριος, μαθητής und διδάσκαλος einander entsprechen.

Messianische Texte

aus

der nachkanonischen jüdischen Litteratur.

Für akademische Übungen
sind von den *Messianischen Texten* Sonderdrucke hergestellt
zum Preise von 50 Pfg.

1. Oracula Sibyllina.¹

a) Buch III 652—672.

Καὶ τότε ἅπ' ἡελίοιο² θεὸς πέμψει βασιλῆα,
ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο,
τοὺς μὲν ἄρα κτείνας, τοῖς δ' ὄρκια πιστὰ τελέσας.³
οὐδέ γε ταῖς ἰδίαις βουλαῖς τάδε πάντα ποιήσει,
ἀλλὰ θεοῦ μέγαλοιο πιθήσας δόγμασιν ἐσθλοῖς.
ναὸς δ' αὖ μέγαλοιο θεοῦ περικαλλεῖ πλούτῳ
βεβριθῶς, χρυσῷ τε καὶ ἀργύρῳ ἡδέ τε κόσμῳ
πορφυρέῳ· καὶ γαῖα τελεσφόρος ἡδὲ θάλασσα
τῶν ἀγαθῶν πλήθουσα. καὶ ἄρξονται βασιλῆες
ἀλλήλοις κοτέειν ἐπαμύνοντες κακὰ θυμῷ.⁴
ὁ φθόνος οὐκ ἀγαθὸν πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν.
ἀλλὰ πάλιν βασιλῆες ἐθνῶν ἐπὶ τήνδε γε γαῖαν
ἄθροοι ὀρμήσονται ἑαυτοῖς κῆρα φέροντες·
σηκὸν γὰρ μέγαλοιο θεοῦ καὶ φῶτας ἀρίστους
πορθεῖν βουλήσονται. ὀπηνίκα γαῖαν ἴκωνται,
θήσουσιν κύκλῳ πόλεως μιαιοὶ βασιλῆες
τὸν θρόνον αὐτοῦ ἕκαστος⁵ ἔχων καὶ λαὸν ἀπειθῆ.
καὶ ῥα θεὸς φωνῇ μεγάλη πρὸς πάντα λαλήσει
λαὸν ἀπαίδευτον κενεόφρονα καὶ κρίσις αὐτοῖς
ἔσσεται ἐκ μέγαλοιο θεοῦ καὶ πάντες ὀλοῦνται
χειρὸς ὑπ' ἀθανάτοιο.

b) Buch V 414—433.

³ Ἦλθε γὰρ οὐρανίων νώτων⁶ ἅπ' ἀνὴρ μακαρίτης
σκηπτρον ἔχων ἐν χερσίν, ὃ οἱ θεὸς ἐγγυάλιξεν,

¹ Nach der Ausgabe von A. Rzach, Wien 1891.

² Jes. 41, 25, messianisch ausgelegt Vaj.R. 9 (Jose bar Chanina), SchirR. 4, 16, wohl auch Trg. Jon. Dagegen wird Jes. 41, 2 nach Trg. Jon. von Abraham verstanden, s. auch „Der leid. u. d. sterb. Mess.“ 72.

³ Jes. 11, 4.

⁴ Zum Folgenden vgl. Ez. 38, Sach. 12.

⁵ Vgl. Jerem. 1, 15.

⁶ Auch Cyrus kommt nach Sib. III 286 οὐρανόθεν. Das bedeutet nur, dass Gott ihn sendet.

καὶ πάντων ἐκράτησε καλῶς πᾶσιν τ' ἀπέδωκεν
 τοῖς ἀγαθοῖς τὸν πλοῦτον, ὃν οἱ πρότεροι λάβον ἄνδρες.¹
 πάσας δ' ἐκ βάθρων εἶλεν πόλιας πυρὶ πολλῷ
 καὶ δῆμους ἔφλεξε βροτῶν τῶν πρόσθε κακούργων
 καὶ πόλιν, ἣν ἐπόθησε θεός, ταύτην ἐποίησεν
 φαιδροτέρην ἄστρον τε καὶ ἡλίου ἡδὲ σελήνης
 καὶ κόσμον κατέθηχ' ἅγιόν τ' οἶκον ἐποίησεν²
 ἔνσαρκον καθαρὸν περικαλλέα ἡδέ τ' ἔπλασεν
 πολλοῖς ἐν σταδίοις μέγαν καὶ ἀπείρονα πύργον
 αὐτῶν ἀπτόμενον νεφέων καὶ πᾶσιν ὁρατόν,
 ὥς τε βλέπειν πάντας πιστοὺς πάντας τε δικαίους
 αἰδίοιο θεοῦ δόξαν, πεποθημένον εἶδος.
 ἀντολῖαι δύσιές τε θεοῦ κλέος ἐξύμνησαν.
 οὐκ ἔτι γὰρ πέλεται δειλοῖσι βροτοῖς τότε δεινά,
 οὐδὲ γαμοκλοπῖαι καὶ παίδων Κύπρις ἄθεσμος,
 οὐ φόνος οὐδὲ κυδοιμός, ἔρις δ' ἐν πᾶσι δικαίη.
 ὕστατος ἔσθ' ἀγίων καιρός, ὅτε ταῦτα περάνη
 θεὸς ὑψιβρεμέτης, κτιστὴς ναοῖο μεγίστου.

2. Salomopsalter.

Ps. 17, 1—9; 23—51.³

Ψαλμὸς τῷ Σαλωμῶν μετὰ ᾠδῆς.⁴ τῷ βασιλεῖ.⁵

1. Κύριε, σὺ αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν⁶ εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι·
 ὅτι ἐν σοί, ὁ θεός, καυχῆσεται ἡ ψυχὴ ἡμῶν.⁷
2. Καὶ τίς ὁ χρόνος ζωῆς ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς;
 κατὰ τὸν χρόνον αὐτοῦ καὶ ἡ ἐλπίς αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν.
3. Ἡμεῖς δὲ ἐλπιοῦμεν ἐπὶ τὸν θεὸν σωτῆρα ἡμῶν
 ὅτι τὸ κράτος τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα μετ' ἐλέους
4. [καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἐπὶ τὰ ἔθνη ἐν κρίσει.]⁸
5. Σὺ, κύριε, ἡρετίσω τὸν Δαυὶδ βασιλέα ἐπὶ Ἰσραήλ,⁹
 καὶ σὺ ὥμωσας αὐτῷ περὶ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα,¹⁰
 [τοῦ μὴ ἐκλείπειν ἀπέναντί σου βασίλειον αὐτοῦ.]

¹ Viell. Ps. 72, 2 ff. 12 ff.

² Sach. 6, 12 f.

³ Nach O. v. Gebhardt, Die Psalmen Salomo's (1895), doch mit Abweichungen in bezug auf die Abtheilung der Parallelismen. Da das Lied fast durchgängig aus Zweizeilern besteht, werden die gelegentlichen Dreizeiler durch Einschaltungen entstanden sein. Die überschüssigen Zeilen sind darum wohl zu streichen.

⁴ Ps. 75, 1.

⁵ Ps. 45, 2.

⁶ Ps. 44, 5.

⁷ Ps. 34, 3.

⁸ Duplette zu V. 3^b.

⁹ 1 Kön. 11, 34.

¹⁰ Ps. 132, 11, vgl. 2 Sam. 7, 12 f.

6. Καὶ ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν ἐπανεστήσαν ἡμῖν ἀμαρτωλοὶ
ἐπέθεντο ἡμῖν καὶ ἔξωσαν ἡμᾶς οἷς οὐκ ἐπηγγείλω,
7. [μετὰ βίας ἀφείλοντο, καὶ οὐκ ἐδόξασαν τὸ ὄνομά σου τὸ ἔντιμον]
Ἐν δόξῃ ἔθεντο βασίλειον ἀντὶ ὕψους αὐτῶν,
8. ἠρήμωσαν τὸν θρόνον Δαυὶδ ἐν ὑπερηφανίᾳ ἀλλάγματος.
Καὶ σύ, ὁ θεός, καταβαλεῖς αὐτοὺς καὶ ἀρεῖς τὸ σπέρμα αὐτῶν
ἀπὸ τῆς γῆς,¹
9. ἐν τῷ ἐπαναστῆναι αὐτοῖς ἄνθρωπον ἀλλότριον γένους ἡμῶν.
23. Ἴδε, κύριε, καὶ ἀνάστησον αὐτοῖς τὸν βασιλέα αὐτῶν υἱὸν Δαυίδ,
εἰς τὸν καιρὸν ὃν εἴλου σύ, ὁ θεός, τοῦ βασιλεῦσαι ἐπὶ Ἰσραὴλ
παῖδά σου,
24. [καὶ ὑπόζωσον αὐτὸν ἰσχύν, τοῦ θραῦσαι ἄρχοντας ἀδίκους·]²
25. Καθαρίσαι Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ ἐθνῶν καταπατούντων ἐν ἀπωλείᾳ
26. ἐν σοφίᾳ, ἐν δικαιοσύνῃ· ἐξῶσαι ἀμαρτωλοὺς ἀπὸ κληρονομίας,
Ἐκτρίψαι ὑπερηφανίαν ἀμαρτωλοῦ ὡς σκεύη κεραμέως,
ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ συντρίψαι³ πᾶσαν ὑπόστασιν αὐτῶν·
27. Ὁλοθρεύσαι ἔθνη παράνομα ἐν λόγῳ στόματος αὐτοῦ,⁴
ἐν ἀπειλῇ αὐτοῦ φυγεῖν ἔθνη ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ,
[καὶ ἐλέγξαι ἀμαρτωλοὺς ἐν λόγῳ καρδίας αὐτῶν.]⁴
28. Καὶ συνάξει λαὸν ἅγιον, οὗ ἀφηγήσεται ἐν δικαιοσύνῃ
καὶ κρινεῖ φυλὰς λαοῦ ἡγιασμένου ὑπὸ κυρίου θεοῦ αὐτοῦ.
29. Καὶ οὐκ ἀφήσει ἀδικίαν ἐν μέσῳ αὐτῶν αὐλισθῆναι ἔτι,
καὶ οὐ κατοικήσει πᾶς ἄνθρωπος μετ' αὐτῶν εἰδὼς κακίαν·⁵
30. Γνώσεται γὰρ αὐτοὺς ὅτι πάντες υἱοὶ θεοῦ εἰσὶν αὐτῶν
καὶ καταμερίσει αὐτοὺς ἐν ταῖς φυλαῖς αὐτῶν ἐπὶ τῆς γῆς.
31. Καὶ πάροικος καὶ ἀλλογενὴς οὐ παροικήσει αὐτοῖς ἔτι·⁶
κρινεῖ λαοὺς καὶ ἔθνη ἐν σοφίᾳ δικαιοσύνης αὐτοῦ. διάψαλμα.
32. Καὶ ἔξει λαοὺς ἐθνῶν δουλεύειν αὐτῷ⁷ ὑπὸ τὸν ζυγὸν αὐτοῦ,
καὶ τὸν κύριον δοξάσει ἐν ἐπισήμῳ πάσης τῆς γῆς·
33. Καὶ καθαριεῖ Ἱερουσαλὴμ ἐν ἁγιασμῷ, ὡς καὶ τὸ ἀπ' ἀρχῆς,
34. ἔρχεσθαι ἔθνη ἀπ' ἄκρου τῆς γῆς ἰδεῖν τὴν δόξαν αὐτοῦ,
Φέροντες δῶρα τοὺς ἐξησθενηκότας υἱοὺς αὐτῆς
35. καὶ ἰδεῖν τὴν δόξαν κυρίου, ἣν ἐδόξασεν αὐτὴν ὁ θεός.⁸
Καὶ αὐτὸς βασιλεὺς δίκαιος καὶ διδακτὸς ὑπὸ θεοῦ⁹ ἐπ' αὐτούς,

¹ In V. 9—22 folgt die Schilderung des Gerichts, welches ein „Fremder“ an Herrschern und Volk vollzieht.

² Vgl. Hab. 3, 13, Ps. 110, 5 f.

³ Ps. 2, 9.

⁴ Jes. 11, 4.

⁵ Ps. 101, 7.

⁶ Vgl. Joel 4, 17.

⁷ Ps. 72, 11.

⁸ Jes. 66, 18—20, vgl. Ps. 72, 10.

⁹ Jes. 54, 13.

36. καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐν μέσῳ αὐτῶν,¹
[ὅτι πάντες ἅγιοι, καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κύριος.]
37. Οὐ γὰρ ἐλπιδεῖ ἐπὶ ἵππον καὶ ἀναβάτην καὶ τόξον,
οὐδὲ πληθυνεῖ αὐτῷ χρυσίον οὐδὲ ἀργύριον εἰς πόλεμον,²
Καὶ πολλοῖς οὐ συνάξει ἐλπίδας³ εἰς ἡμέραν πολέμου.
38. κύριος αὐτὸς βασιλεὺς αὐτοῦ, ἐλπίς τοῦ δυνατοῦ ἐλπίδι θεοῦ,⁴
Καὶ ἐλεήσει⁵ πάντα τὰ ἔθνη ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν φόβῳ.
39. πατάξει γὰρ γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ⁶ εἰς αἰῶνα.
40. Εὐλογήσει λαὸν κυρίου ἐν σοφίᾳ μετ' εὐφροσύνης,
41. καὶ αὐτὸς καθαρὸς ἀπὸ ἁμαρτίας τοῦ ἄρχειν λαοῦ μεγάλου,
Ἐλέγξει ἄρχοντας καὶ ἐξῆραι ἁμαρτωλοὺς ἐν ἰσχύι λόγου.
42. καὶ οὐκ ἀσθενήσει ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐπὶ θεῷ αὐτοῦ,
Ὅτι ὁ θεὸς κατειργάσατο αὐτὸν δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ,
καὶ σοφὸν ἐν βουλῇ συνέσεως μετὰ ἰσχύος καὶ δικαιοσύνης.⁷
43. Καὶ εὐλογία κυρίου μετ' αὐτῷ ἐν ἰσχύι, καὶ οὐκ ἀσθενήσει
ἡ ἐλπίς αὐτοῦ ἐπὶ κύριον, καὶ τίς δύναται πρὸς αὐτόν;
44. Ἰσχυρὸς ἐν ἔργοις αὐτοῦ καὶ κραταιὸς ἐν φόβῳ θεοῦ,
45. ποιμαίνων τὸ ποίμνιον κυρίου⁸ ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ,
[καὶ οὐκ ἀφήσει ἀσθενῆσαι ἐν αὐτοῖς]
46. Ἐν τῇ νομῇ αὐτῶν ἐν ἰσότητι πάντας αὐτοὺς ἄξει,
καὶ οὐκ ἔσται ἐν αὐτοῖς ὑπερηφανία τοῦ καταδυναστευθῆναι ἐν
αὐτοῖς.
47. Αὕτη ἡ εὐπρέπεια⁹ τοῦ βασιλέως Ἰσραὴλ, ἣν¹⁰ ἔγνω ὁ θεός,
ἀναστῆναι αὐτὸν ἐπ' οἶκον Ἰσραὴλ, παιδεῦσαι αὐτόν.
48. Τὰ ῥήματα αὐτοῦ πεφυρωμένα ὑπὲρ χρυσίον τὸ πρῶτον (τιμίον),¹¹
ἐν συναγωγαῖς διακρινεῖ λαοὺς, φυλάς ἡγιασμένων.
49. [οἱ λόγοι αὐτοῦ ὡς λόγοι ἁγίων ἐν μέσῳ λαῶν ἡγιασμένων.]
50. Μακάριοι οἱ γινόμενοι ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις,
ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ Ἰσραὴλ¹² ἐν συναγωγῇ φυλῶν, ἃ ποιήσει ὁ θεός.
51. Ταχύναι ὁ θεὸς ἐπὶ Ἰσραὴλ τὸ ἔλεος αὐτοῦ,
ρύσαιτο ἡμᾶς ἀπὸ ἀκαθαρσίας ἐχθρῶν βεβήλων.
Κύριος αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι.

¹ Vgl. Jes. 11, 9.

² Vgl. Dt. 17, 16 f., Jes. 36, 9.

³ Auf die Menge (der Krieger) wird er nicht seine Hoffnung setzen.

⁴ Vielleicht ist die zweite Vershälfte entstanden aus: מִי־לֵבָבִי מִי־לֵבָבִי.

⁵ lies στήσει.

⁶ Jes. 11, 4.

⁷ Jes. 11, 2.

⁸ Mich. 5, 4.

⁹ Jes. 33, 17.

¹⁰ lies ὄν.

¹¹ Ps. 19, 11.

¹² Ps. 128, 5.

3. Henochbuch.¹

a) Kap. 46, 1—6.

46, 1. Und dort sahe ich einen, der ein betagtes Haupt hatte,² und sein Haupt [war] wie Wolle weiss, und bei ihm [war] ein anderer, dessen Angesicht wie das Aussehen eines Menschen [war],³ und voller Anmut⁴ sein Angesicht, wie einer der heiligen⁵ Engel. 2. Und ich befragte den einen von den⁶ Engeln, der mit mir ging,⁷ und alle Geheimnisse [sind es], die er mir gezeigt hat, über jenen Menschensohn: wer und von wannen er wäre, warum er mit dem Haupte der Tage ginge. 3. Und er antwortete mir und sprach zu mir: Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat und bei dem die Gerechtigkeit wohnt und der alle Schätze des Verborgenen öffnet: denn ihn hat der Herr der Geister auserwählt, und sein Los hat alles übertroffen vor dem Herrn der Geister durch (in) Rechtschaffenheit auf ewig. 4. Und dieser Menschensohn,⁸ den du gesehen hast, wird aufwecken die Könige und die Mächtigen von ihren Lagern und die Gewaltigen von ihren Sitzen, und er wird lösen die Zäume der Gewaltigen und zerbrechen⁹ die Zähne der Sünder. 5. Und er wird die Könige herabstürzen¹⁰ von ihren Stühlen und von ihrer Königsherrschaft, weil sie ihn nicht erheben noch loben und ihm¹¹ nicht demütig danken, von Seiten dessen ihnen [doch] die Königsherrschaft

¹ Nach A. Dillmann's Ausgabe (Leipzig 1851) aus dem Äthiopischen übersetzt von Pfarrer Dr. Friedr. Osw. Kramer in Börnersdorf, Sachsen. Dillm.'s Handschriften: A = Bodl. IV; B = Bodl. V; C = Rueppell.; D u. E zwei Codices Robert Curzons. Über F—O s. Charles S. 2 ff. Ch = The Book of Enoch translated by R. H. Charles, Oxford 1893. — + bezeichnet Zusatz, > Auslassung.

² cui caput dierum, V. 2 kürzer: das Haupt der Tage.

³ Vgl. Dan. 7, 13.

⁴ E: und sein A.

⁵ A >: heiligen.

⁶ E +. heiligen. Ch. nach Volkmar liest: den Engel, und sieht die Lesart Dillmann's als durch V. 1 veranlasst an.

⁷ A: Der mit mir g., hat mir alle G. gez. (Anfang >).

⁸ E: und dies ist der M., den du ges. h., der wird.

⁹ Ch.: grind to powder. Vgl. Ps. 3, 8; 58, 7.

¹⁰ Dillm.: verstossen; Ch.: put down.

¹¹ ihm nach A.

gegeben ist. 6. Und das Angesicht der Gewaltigen wird er stürzen und sie mit Schande¹ erfüllen; und Finsternis wird ihre Wohnung sein und Würmer werden ihr Lager sein; und sie dürfen nicht hoffen aufzustehn von ihren Lagern, weil sie nicht erheben den Namen des Herrn der Geister.

b) Kap. 62, 1—16.

62, 1. Also hat geboten der Herr den Königen und den Starken² und den Hohen und denen die wohnen auf Erden und er sprach: „Öffnet euere Augen und erhebt euere Hörner, wenn (ob) ihr erkennen könnet den Auserwählten!“ 2. Und es hat sich niedergesetzt der Herr der Geister³ auf dem Stuhle seiner Herrlichkeit, und der Geist der Gerechtigkeit war über ihn ausgegossen, und die Rede seines Mundes tötet alle Sünder und alle Ungerechte, und vor seinem Angesichte gehn sie zu Grunde. 3. Und es werden stehn an jenem Tage alle Könige und Starke⁴ und Hohe und die das Festland besitzen, und werden ihn sehen, und erkennen, wie (dass) er sitzt auf dem Stuhle seiner Herrlichkeit, und die Gerechten in Gerechtigkeit vor ihm gerichtet werden, und kein eiteles Wort laut wird vor ihm. 4. Und es wird Schmerz über sie kommen wie [über] ein Weib, das in Geburtsschmerzen⁵ [liegt], und der das Gebären schwer fällt, wenn ihr Kind in den Muttermund eintritt, und sie Schmerzen leidet beim Gebären. 5. Und ein Teil von ihnen wird den andern ansehen, und sie werden zittern und niedersenken ihr Angesicht, und Schmerz wird sie erfassen, wann sie jenen Sohn des Weibes⁶ sehen sitzend auf dem Stuhle seiner Herrlichkeit. 6. Und es werden ihn loben und benedeien und erheben die mächtigen Könige und alle die die Erde besitzen, ihn der über alles herrscht, der verborgen war. — 7. Denn vormals⁷ ist der Menschensohn⁸ verborgen ge-

¹ Oder: mit Schamröte. Ich lese mit E *hafrata* als *Acc.* — Dillm.: die Schamröte (*hafrat*) erfüllt sie. ² E +: dass sie loben.

³ Hier muss notwendig „der Auserwählte“ oder „der Menschensohn“ für „der Herr der Geister“ gesetzt werden. Dies folgt aus V. 1, vgl. V. 5 und daraus, dass in V. 2 an Jes. 11, 2. 4 angespielt wird. D.

⁴ BE: alle starken K. AE: „Erde“ (*meder*) für „Festland“ (*jabes*).

⁵ Es wird abgewechselt mit den wurzelverwandten Wörtern *hemâm* und *mâhmêm* (*ὁδόνῃ* und *ὁδίνεα*); DE beidemale das erstgenannte.

⁶ Dieser Ausdruck nur hier. G hat nach Ch. auch hier: den Menschensohn.

⁷ Ch.: before Him, nach G.

⁸ Genauer hier und mehrfach: Sohn der Menschgeborenen, anders Kap. 46.

wesen und [zwar] hatte ihn der Höchste verborgen vor seiner Macht,¹ aber offenbart den Auserwählten. 8. Und es wird gesät die Gemeine der Heiligen und Auserwählten, und es werden vor ihm stehn alle Auserwählten an jenem Tage. 9. Und alle mächtigen Könige² und die Hohen und die das Festland beherrschen, werden vor ihm niederfallen auf ihr Angesicht und sich zur Erde werfen und auf jenen Menschensohn hoffen, ihn anflehen und erbitten Barmherzigkeit von ihm. 10. Und dann wird sie der Herr der Geister zwingen, sich eilig zu entfernen von seinem Angesichte, und ihr Angesicht wird sich mit Schamröte bedecken und Finsternis sich über ihnen häufen.³ 11. Und die Strafengel werden sie ergreifen, dass sie Rache nehmen an ihnen, die da bedrückt haben seine Kinder und die Auserwählten, die sein [sind]. 12. Und sie werden ein Schauspiel⁴ sein für die Gerechten und die Auserwählten, die sein [sind]; an ihnen⁵ werden sie sich freuen: denn der Zorn des Herrn der Geister ruht auf ihnen, und das Schwert des Herrn der Geister⁶ berauscht sich an ihnen.⁷ 13. Und die Gerechten und Auserwählten werden gerettet sein an jenem Tage, und das Gesicht der Sünder und Ungerechten werden sie nicht mehr erblicken von da an. 14. Und der Herr der Geister wird über ihnen wohnen und mit jenem Menschensohne werden sie [zusammen] wohnen und essen, sich niederlegen und aufstehn in Ewigkeit der Ewigkeit. 15. Und es werden die Gerechten und Auserwählten von der Erde aufgehoben sein⁸ und aufgehört haben ihr Angesicht zu senken und sie werden bekleidet sein mit dem Kleide des Lebens.⁹ 16. Und das wird ein (das) Kleid des Lebens sein bei dem Herrn der Geister. Und euere Kleider werden nicht verschlissen, und euere Herrlichkeit wird kein Ende nehmen vor dem Herrn der Geister.

¹ Dillm. erklärt: in Kraft seiner Macht.

² E >: Könige; B >: mächtige.

³ Vgl. 46, 6.

⁴ Vgl. ἐδειγμάτισεν Col. 2, 15.

⁵ d. h. an ihrem Anblicke.

⁶ GM nach Charles lesen: sein, für: des H. der Geister.

⁷ Vgl. Jes. 34, 5f.

⁸ Dillm. übersetzt mit Recht die Perfecta durch Fut. exact.

⁹ GM: Sie werden bekleidet sein mit dem Kl. der Herrlichkeit. Und dies ist euer Kleid, das Kleid des Lebens.

c) Kap. 90, 5—38.

90, 5. Und ich sahe solange bis 23 Hirten¹ weideten,² und sie vollendeten, je zu ihrer Zeit, 58 Zeiten.³ 6. Kleine Lämmer⁴ aber wurden geboren von jenen weissen Schafen, und sie fingen an ihre Augen zu öffnen, zu sehen und nach den Schafen zu schreien. 7. Aber die Schafe schrieen ihnen nicht zu und horchten nicht auf⁵ das, was sie ihnen sagten, sondern sie waren durchaus taub, und verfinstert waren ihre Augen durchaus und gewaltig.⁶ 8. Und ich sahe im Gesichte Raben, wie sie auf jene Lämmer zuflogen und eins von jenen Lämmern ergriffen, die Schafe aber zermalmten und frassen. 9. Und ich sahe, bis jenen Lämmern Hörner kamen und die Raben ihre Hörner niederwarfen; und ich sahe, bis Ein grosses Horn⁷ sprossste, Eines von jenen Schafen, und ihre Augen geöffnet wurden.⁸ 10. Und es sah sie an,⁹ und ihre Augen thaten sich auf; und es schrie nach den Schafen, und die Jungen¹⁰ sahen es und liefen alle zu ihm. 11. Und inzwischen (während alle dem)¹¹ zerfleischten jene Adler, Geier, Raben und Habichte¹² bis zu dieser Zeit¹³ die Schafe und flogen auf sie herab und frassen sie; die Schafe aber blieben ruhig, und die Jungen wehklagten und schrieen. 12. Und jene Raben kämpften¹⁴ und stritten mit ihm¹⁵ und wollten¹⁶ sein Horn entfernen, konnten es aber nicht. 13. Und ich sahe sie,

¹ Die Gesamtheit der Hirten, welche die Völkerherrschaft repräsentieren, ist auf 70 berechnet und diese Zahl in 2 Hälften von je 35 zerlegt, welche selbst wieder in je zwei Teile (23 + 12) zerfallen. Hier sind die 23 Hirten erwähnt, mit denen (nach dem babyl. Exil) die zweite Periode beginnt. Die Hirten sind weder Engel noch einzelne Könige, sondern Embleme der Völkerherrschaft, deren Zahl Zeitverhältnisse angeben soll. D.

² Dillm.: die Weide übernahmen; Ch.: undertook the pasturing.

³ l. 23 Zeiten. D.

⁴ agni. Ch. nach GM: behold! statt: kleine.

⁵ E: auf sie, was —

⁶ In B nicht als Adv. zu „verfinstert“, sondern als Adj. zu „Schafe“(?); GM: sie waren (wurden) stark.

⁷ wohl Judas Makkabaeus. D.

⁸ GM +: und ihre Augen sahen.

⁹ E statt sie: ihr Herz. Ch. hält für besser mit leichter Emendation: es weidete mit ihnen, oder: es weidete sie.

¹⁰ So nach Dillmann; Ch.: the rams. Es sind männliche Tiere gemeint.

¹¹ Man kann auch übersetzen: trotzdem; Ch.: notwithstanding all this.

¹² Habichte: > G.Dillm.: Weihen.

¹³ Bis jetzt, immer noch.

¹⁴ G: wurden hin- und hergetrieben.

¹⁵ E: ihnen (fem.).

¹⁶ A +: bei ihnen.

bis die Hirten und Adler und jene Geier und Habichte kamen, und schrieen den Raben zu, dass sie das Horn jenes Jungen zerbrechen sollten; und sie stritten mit ihm und kämpften, und jenes kämpfte mit ihnen und schrie, dass ihm seine Hilfe käme. 14. Und ich sahe, bis jener Mann kam, der die Namen der Hirten aufschrieb und darbot (vorlegte) dem Herrn der Schafe, und er half ihm¹ und zeigte ihm alles, [dass] herabgekommen die Hilfe² für jenes Junge. 15. Und ich sahe, bis jener Herr der Schafe zu ihnen kam im Zorne, und die ihn sahen, die entflohen alle und fielen alle in seinem Schatten³ vor seinem Angesichte. 16.⁴ Alle die Adler und Geier und Raben und Habichte sammelten sich und brachten mit sich alle Schafe⁵ des Feldes, und sie kamen alle zusammen und halfen einander, dass sie jenes Horn des Jungen brächen. 17. Und ich sahe jenen Mann, der⁶ das Buch schrieb nach dem Worte des Herrn, bis er jenes Buch des Verderbens aufschlug, das jene zwölf letzten Hirten angerichtet hatten, und zeigte, dass sie viel mehr als die vor ihnen umgebracht hatten vor dem Herrn der Schafe. 18. Und ich sahe, bis der Herr der Schafe zu ihnen kam und den Stab des Zornes⁷ in seine Hand nahm und auf die Erde schlug, so dass sie barst, und alle Tiere und Vögel des Himmels fielen von jenen Schafen [herab] und versanken in die Erde, und sie schloss sich über ihnen. 19. Und ich sahe, bis den Schafen ein grosses Schwert gegeben ward. Und es zogen die Schafe aus gegen jene⁸ Tiere des Feldes sie zu töten, und alle Tiere und die Vögel des Himmels flohen vor ihrem Angesichte. 20. Und ich sahe, bis ein Sitz (Thron, Richterstuhl) aufgebaut wurde in dem lieblichen Lande, und der Herr der Schafe sich darauf setzte; und er nahm alle⁹ versiegelten Bücher und öffnete diese Bücher vor dem Herrn der Schafe. 21. Und der Herr rief jene sieben¹⁰ ersten Weissen

¹ Dem Jungen. G +: und rettete ihn.

² G: zu seiner Hilfe.

³ Dillm.: Schatten(?); şelālôt = σκιά und σκέπη; Ch.: into the darkness.

⁴ Nach Dillm. die ersten Worte auch möglich mit V. 15 zu verbinden.

⁵ BD: Zugtiere; G: es kamen mit ihnen alle Sch.

⁶ G: wie, oder: dass er. G: nach dem Worte des Herrn (= τοῦ Κυρίου), weil es aufgeschlagen wurde nach dem Worte des Herrn (= τοῦ κυρίου) in diesem V.

⁷ so Dillm. mit AE; 11 Handschr.: seines Z.

⁸ statt: jene, lesen 10 HSS.: alle.

⁹ Ch. nach eigener Conjectur: und der andere nahm die versiegelten Bücher.

¹⁰ Wegen der Ähnlichkeit beider Ziffern in der äthiop. Schrift ist es un-

und gebot, dass sie vor ihn brächten von dem ersten Sterne an, der voranging, jene Sterne, deren Schamteile gleich dem Schamteile der Pferde [waren],¹ und den ersten Stern, der zuerst (vorher) herabgefallen war,² und sie brachten sie alle vor ihn.³ 22. Und er sprach zu jenem Manne, der vor ihm schrieb, der einer war von den sieben Weissen, und sprach zu ihm: „Nimm jene siebzig Hirten, denen ich die Schafe überliefert habe, und als sie sie nahmen (bei ihrem Nehmen), töteten sie mehr, als ich ihnen geboten hatte.“ 23. Und siehe sie alle gebunden sahe ich, und sie standen alle vor ihm. 24. Und das Gericht erging zuerst über die Sterne, und sie wurden gerichtet und wurden sündig (schuldig) [befunden], und sie gingen an den Strafort, und man warf sie in einen tiefen, mit Feuer⁴ gefüllten [Ort], wo es flammte, und voller Feuersäulen. 25. Und jene siebzig Hirten⁵ wurden gerichtet und sündig [befunden], und auch ihrerseits geworfen in jenen feurigen Abgrund. 26. Und ich sahe zu jener Zeit, wie sich aufthat ein Abgrund jenem gleich mitten in der Erde, voll von Feuer, und man brachte jene verblendeten Schafe, und sie wurden alle gerichtet und sündig [befunden] und wurden geworfen in jene feurige Tiefe⁶ und sie brannten — es war aber diese Tiefe zur Rechten jenes Hauses. 27. Und ich sahe jene Schafe brennen und ihre Gebeine brennen. 28. Und ich stand auf zu sehen, bis er jenes alte Haus einhüllte⁷, und man schaffte alle Säulen hinaus, und alle Balken (Pfähle)⁸ und Schönheit (Ornamente) jenes Hauses wurden zugleich mit eingehüllt, und man brachte es hinaus und legte es nieder an einem Orte im Süden des Landes. 29. Und ich sahe den Herrn der Schafe, bis er ein neues Haus brachte, und zwar eins grösser und höher als jenes erste, und es aufstellte an dem Orte des ersten, das eingewickelt worden war; und alle seine Säulen waren neu und seine Ornamente neu und grösser als die des früheren alten, das man (er) hinausgeschafft hatte, und alle

sicher, ob 6 oder 7 zu lesen. Ebenso V. 22. Wahrscheinlicher 7. Der Vers sehr verderbt.

¹ Gemeint sind die gefallenen Engel von Gen. 6, 1—4. D.

² Ch. nach G: led the way.

³ D >: vor ihn.

⁴ B: Feuersäulen. Bei leichter Emendation auch: mit flammendem F. gefüllten Ort, voller F. G: flammend von (mit) Feuersäulen.

⁵ GM: Hirtenleute; C: Abgründe.

⁶ A: jenes tiefe, feurige Land.

⁷ Eigentlich: eintauchte, versenkte; Dillm. nach dem folgenden Verse richtig: einhüllen.

⁸ Eigentlich nur: Pflanze. Ch. auch: pillars.

Schafe¹ waren darinnen. 30. Und ich sahe alle Schafe, die übrig waren, und alle Tiere der Erde und alle Vögel des Himmels niederfallen und jene Schafe verehren und sie anflehen und ihnen gehorchen² in jedem Worte. 31. Und darauf ergriffen mich jene drei Weissgekleideten, die mich vorher hinaufgebracht hatten, bei meiner Hand, und während die Hand jenes Jungen mich ergriff, brachten sie mich hinauf und setzten mich inmitten jener Schafe hin, bevor das Gericht vor sich ging. 32. Und jene Schafe waren alle weiss, und die Wolle an ihnen viel³ und rein. 33. Und alle, die umgebracht und zerstreut waren, und alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels versammelten sich in jenem Hause, und der Herr der Schafe freute sich mit grosser Freude: denn alle waren vortrefflich und waren heimgekehrt in sein Haus. 34. Und ich sahe, bis sie jenes Schwert hinlegten, das den Schafen gegeben worden war, und es wiederbrachten in sein Haus, und man (er) versiegelte es vor dem Angesichte des Herrn; und alle Schafe wurden eingeschlossen⁴ in jenes Haus, aber es fasste sie nicht. 35. Und ihnen allen waren die Augen geöffnet, sodass sie das Gute schauten, und irgendeiner von ihnen, der nicht gesehen hätte, war nicht unter ihnen. 36. Und ich sahe, dass jenes Haus gross und geräumig war und sehr voll. 37.⁵ Und ich sahe, dass Ein weisser Stier geboren ward mit grossen Hörnern, und alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels fürchteten ihn und flehten ihn an zu aller Zeit. 38. Und ich sahe, bis alle ihre Geschlechter sich verwandelt hatten und alle weisse Stiere wurden, und der erste unter ihnen war (wurde) das Wort und dasselbe Wort⁶ wurde ein grosses Tier, und es hatte auf seinem Haupte grosse, schwarze Hörner; und der Herr der Schafe freute sich über sie und über alle Stiere.

¹ Dillm. u. 4 HSS.: alle Schafe; Ch. nach 6 HSS.: der Herr der Schafe. Auch Dillm. hält diese Lesart für besser.

² G >: ihnen gehorchen.

³ Dillm.: gross; Ch.: abundant.

⁴ Ch. mit G nach anderer LA.: invited.

⁵ Vom Messias.

⁶ Dillm. hält die Worte: war das W. u. dasselbe Wort — nicht für ursprünglich. Hebräisches מִשְׁלָּה habe der Grieche mit ῥῆμα transcribiert, der äthiopische Übersetzer fälschlich als ῥῆμα verstanden. Wären die Worte christliche Interpolation, so stünde für Λόγος sicher nicht nagar, sondern kâl. Ch. entsprechend: the first among them became the buffalo, and the buffalo became a great animal. Für: Herr der Sch. G (peculiar reading): die fetten (gemästeten) Schafe.

4. Baruchapokalypse.¹

a) Kap. 39, 5—40, 3.

39, 5. Und nach diesem wird sich erheben eine vierte Herrschaft, deren Macht härter und schlimmer ist als jene (Herrschaften), welche vor ihr waren, und sie wird regieren viele Zeiten wie die Wälder der Ebene² und fest halten die Zeiten und sich mehr erheben als die Cedern des Libanon. 6. Und verborgen wird sein in ihr die Wahrheit, und zu ihr werden fliehen alle die, welche durch Gottlosigkeit befleckt sind, wie böse Tiere in den Wald fliehen und sich verkriechen. 7. Und es wird geschehen, wenn naht die Zeit ihres Endes, dass sie falle, dann wird offenbar werden das Fürstentum meines Gesalbten, welches der Quelle und dem Weinstock³ gleicht, und wenn es offenbar wird, rottet es aus die Menge seiner Schaar. 8. Und dass du gesehen hast die hohe Ceder, welche übrig blieb von jenem Walde, und was anbelangt, dass zu ihr der Weinstock jene Worte geredet hat, die du hörtest,⁴ so verhält es sich damit folgendermassen.

40, 1. Der letzte Herrscher, der dann leben gelassen wird, wenn die Menge seiner Schaaren vernichtet wird, und er wird gebunden werden⁵ und man führt ihn hinauf auf den Berg Zion, und mein Gesalbter stellt ihn zur Rede wegen all seiner Gottlosigkeiten⁶ und wird sammeln und vor ihn stellen alle Thaten seiner Schaaren. 2. Und nach diesem wird er ihn töten. Aber er wird beschirmen den Rest meines Volkes, welcher gefunden wird an dem Orte, den ich erwählt habe.⁷ Und sein Fürstentum wird ewig bestehen,⁸ bis die Welt der Vergänglichkeit zu Ende geht und bis erfüllt werden die Zeiten, von denen vorher geredet wurde.]

¹ Nach dem von A. Ceriani in Monum. Sacra et Profana V 2 (1871) veröffentlichten syrischen Texte übersetzt.

² Dies Bild brauchte die Vision 39, 2 ff., welche hier gedeutet wird.

³ In der Vision 36, 3.

⁴ In 36, 7 ff. kündigt der Weinstock der Ceder den Untergang an.

⁵ R. H. Charles übersetzt unrichtig: the multitude of his hosts will be put to the sword and be bound.

⁶ Jes. 11, 4, vgl. 2 Thess. 2, 8.

⁷ Vgl. Sach. 9, 8. 15; 12, 8, Jes. 32, 2, Jo. 3, 5.

⁸ Der Schluss ist ein späterer Zusatz.

b) Kap. 72, 2—73, 3.

72, 2. Nachdem gekommen sind die Zeichen, von denen dir vorher gesagt wurde, wenn die Völker in Aufruhr geraten und kommen wird die Zeit meines Gesalbten, dann wird er rufen alle Völker, und die einen wird er leben lassen, die anderen töten. 3. Dies also kommt über jene Völker, welche von ihm leben gelassen werden. 4. Jedes Volk, welches Israel nicht kennt und den Samen Jakobs nicht niedergetreten hat, das bleibt leben. 5. Und dies, weil (Vertreter) von allen Völkern deinem Volke unterworfen werden sollen. 6. Aber alle, welche über euch geherrscht haben oder euch kennen, diese alle werden dem Schwert überliefert.

73, 1. Und es wird geschehen, nachdem er alles erniedrigt hat, was in der Welt ist, und sitzen wird in Frieden ewiglich¹ auf dem Thron seines Königtums, dann wird Freude² offenbart werden und Ruhe erscheinen. 2. Und dann wird Heilung herabkommen wie der Tau,³ und Krankheit wird sich entfernen und Sorge und Angst und Seufzen weichen von den Menschen und einhergehen Freude auf der ganzen Erde.⁴ 3. Und fernerhin wird niemand vor seiner Zeit sterben und nicht wird plötzlich eintreffen irgend ein Unfall.⁵ 4. Und Urteile und Zurechtweisungen und Streitigkeiten und Strafen und Blutthat und Leidenschaften und Neid und Hass und alles, was dem gleicht, werden in die Verdammnis gehen, wenn sie weggenommen werden.

5. Viertes Esrabuch.⁶

a) Kap. 12, 31—34.

12, 31. Und dass du den Löwen gesehen hast, der sich aufmacht aus dem Walde lärmend und brüllend und redend zum Adler,⁷ und er wies ihn zurecht wegen seiner Verderbtheit, und alle Worte, wie du gehört hast: 32. das ist der Gesalbte, welchen aufbewahrt hat der Höchste bis zum Ende der Tage, der herkommt aus dem Samen Davids. Und er wird kommen und mit ihnen reden und sie zur Rechenschaft ziehen wegen ihrer Gottlosigkeit und

¹ Charles unrichtig: „for the age“.

² Der Text hat unverständliches „in Freude“.

³ Nach dem Text „im Tau“.

⁴ Jes. 65, 19.

⁵ Jes. 65, 20.

⁶ Nach dem syr. Text in Monum. Sacra et Profana V.1 (1868) übersetzt.

⁷ Der Adler ist nach 12, 11 das Emblem der vierten Weltmacht.

wegen ihrer Schmähungen sie zurechtweisen und vor sie stellen ihre Bosheit. 33. Er wird sie nämlich zuerst in ihrem Gerichte lebendig auftreten lassen, und es wird geschehen, wenn er sie zur Rechenschaft gezogen hat, dann wird er sie vertilgen. 34. Und was dies mein Volk anlangt, das übriggeblieben ist, so wird er in Barmherzigkeit erlösen diejenigen, welche in meinem Gebiet geblieben sind, und sie erfreuen, bis das Ende kommt des Gerichtstages, von welchem ich mit dir von Anfang an geredet habe.

b) Kap. 13, 1—13. 25—40. 48—52.

13, 1. Und es geschah nach sieben Tagen, da sah ich ein Gesicht bei Nacht. 2. Und siehe, ein grosser Wind erhob sich auf dem Meere, sodass er alle seine Wellen in Bewegung brachte. 3. Und ich sah, und siehe, dieser Wind brachte herauf aus dem Innern des Meeres einen von der Gestalt eines Menschen. Und ich sah, und siehe,¹ eben dieser Mensch flog mit den Wolken des Himmels, und wohin er sein Gesicht wandte, dass er beobachte und sehe, erzitterte alles vor seinem Aussehen. 4. Und wohin die Stimme seines Mundes ausging, da zerflossen alle, die seine Stimme hörten, wie Wachs zerfliesst, wenn Feuer daran riecht. 5. Und ich sah nach diesem, und siehe, es versammelte sich eine Menge Menschen ohne Zahl von den vier Winden des Himmels, damit sie kämpften mit jenem Menschen, der aus dem Meere aufgestiegen war. 6. Ich sah aber, dass er sich einen hohen Berg abtrennte² und flog und sich auf ihn stellte. 7. Ich aber wollte die Gegend oder den Ort sehen, von wo jener Berg abgetrennt war, aber ich vermochte es nicht. 8. Und nach diesem sah ich, und siehe alle, die sich versammelt hatten, mit ihm zu kämpfen, fürchteten sich sehr, aber doch wagten sie zu kämpfen. 9. Und als er die Gewalt des Angriffs ihrer Menge sah, welche kam, erhob er nicht seine Hand, auch ergriff er weder einen Speer, noch sonst irgend eine Waffe des Kriegs. 10. Sondern ich sah, wie er aus seinem Munde kommen liess nur etwas wie feurige Fluten (Ströme), und von seinen Lippen flammenden Hauch, und von seiner Zunge warf er Kohlen des Sturms (Blitze),³ und diese vermischten sich alle zumal, die feurigen Fluthen und der flammende Hauch und die Menge des Sturms. 11. Und es fielen von der Gewalt seines

¹ Von „dieser Wind“ bis „siehe“ fehlt in der lat. Übersetzung, s. *J. A. Robinson*, *Texts and Studies III* 2, *The fourth Book of Ezra* (1895).

² Vgl. *Dan.* 2, 45.

³ *Jes.* 11, 4.

Angriffs viele Völker, die er sich gerüstet hatte zu bekämpfen, und er verbrannte sie alle, sodass plötzlich nichts sichtbar war von jener Menge der unzählbaren Schaar ausser nur Staub von Asche und Geruch von Rauch. Und ich sah es und staunte. 12. Und nach diesem sah ich jenen Menschen von jenem Berge herabsteigen, und er rief zu sich eine andere grosse Schaar, eine friedliche. Und es nahten ihm die Gestalten vieler Menschen, einige von ihnen waren aber fröhlich, andere traurig, einige gefesselt, und einige führten jene, die sich nahten. Ich aber bin von grossem Schrecken erregt worden. — — 25. Dies ist die Deutung deines Gesichts. Was anbelangt den Mann, der aus dem Innern des Meeres heraufstieg, 26. so ist es der, welchen der Höchste lange Zeiten aufbewahrt, durch welchen er seine Schöpfung retten wird und er wird hindurchkommen lassen die, welche übriggeblieben sind. 27. Und wenn du sahest, dass aus seinem Munde feuriger Hauch und Sturmwind hervorkam, 28. und dass er in seiner Hand keinen Speer und keine Waffe des Krieges hielt, und (so) die Menge des Angriffs jener Schaar, welche kam, mit ihm Krieg zu führen, vernichtete, so verhält es sich damit so. 29. Siehe, Tage kommen, da der Höchste dazu thun wird, dass er die auf Erden sind erlöse. 30. Kommen wird grosse Verwirrung über die Bewohner der Erde.¹ 31. Und sie werden gedenken, mit einander zu kämpfen, ein Land mit dem anderen, eine Gegend mit der anderen, ein Volk mit dem anderen und eine Herrschaft mit der anderen. 32. Und es wird geschehen, wenn diese Zeichen geschehen, von denen ich dir vorher sagte, dann wird offenbar werden mein Sohn, den du sahst wie einen Mann, der heraufkam. 33. Und wenn alle Völker seine Stimme hören, verlassen sie ein jeder von ihnen seinen Ort und den Kampf, der zwischen ihnen ist, 34. und schaaren sich zusammen zu einer unzählbaren Schaar, wie du sahst, dass sie kommen wollten, mit jenem Manne Krieg zu führen. 35. Er aber wird auf dem Gipfel des Berges Zion stehen. 36. Und Zion aber wird kommen und offenbar werden allen, bereitet und gebaut, wie du den Berg sahst, der ohne Hände abgetrennt wurde. 37. Er aber mein Sohn wird zur Rechenschaft ziehen jene Völker, die gekommen sind, wegen ihrer Gottlosigkeit, sie, welche dem Sturmwinde gleichen, und wird vor sie stellen ihre bösen Werke und die Qual, mit der sie gequält werden sollen. 38. Darauf wird derjenige, welcher der Flamme

¹ Sach. 14, 13.

gleich, sie ohne Mühe vernichten durch das Gesetz dessen, der dem Feuer gleicht.¹ 39. Und wenn du sahst, dass er rief und zu sich versammelte eine andere grosse Menge, eine friedliche, 40. so sind dies die neun und ein halb Stämme, jene, welche aus ihrem Lande weggeführt wurden in den Tagen des Königs Josia, diejenigen, welche Salmanassar, der König der Assyrer, gefangen führte und sie über den Fluss Euphrat hinüberbrachte und die weggeführt wurden in ein anderes Land.² — — 48. Aber auch die, welche von deinem Volke übrig geblieben sind, werden leben bleiben, diejenigen, welche sich in meinem heiligen Gebiet befinden. 49. Und es wird geschehen, wenn er die Menge der Völker, welche sich versammelt haben, vernichtet, wird er das Volk, das übrig geblieben ist, beschirmen.³ 50. Und dann wird er ihnen noch mehr Wunder zeigen. 51. Ich aber sagte wiederum zu ihm: Ach Herr, mein Herr,⁴ dies zeige mir, weshalb ich einen Mann sah, der aus der Tiefe des Meeres hervorkommt! 52. Und er antwortete und sprach zu mir: Wie niemand etwas erforschen und finden oder kennen kann, was in der Tiefe des Meeres ist, so vermag niemand von denen, die auf Erden sind, meinen Sohn zu sehen oder die, welche mit ihm sind, vor jener Zeit an seinem Tage.

¹ So ist zu übersetzen. Völlig unverständlich ist der lat. Text: „perdet eos — et legem quae igni assimilata est.“ Aber das Original hatte vielleicht: „durch das Gesetz, welches dem Feuer gleicht“ (vgl. Deut. 33, 2).

² Mich. 5, 2, Sach. 9, 12.

³ Joel 3, 5.

⁴ Das hebr. Original hatte: יהוה אדני.

6. Das Achtzehngebet.

a) Die palästinische Recension.¹

יְיָ שְׁפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יַגִּיד תְּהִלָּתְךָ

א בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ [אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ] אֱלֹהֵי אֲבֹרָהּם אֱלֹהֵי יִצְחָק
וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב | [הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא] אֵל עֲלִיּוֹן קוֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ מְגַנְנוֹ
וּמְגֹן אֲבוֹתֵינוּ [מִבְּטָחֵנוּ בְּכָל יוֹר וְדוֹר]
בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מֶגֶן אֲבֹרָהּם:

ב a) אַתָּה גִּבּוֹר [מִשְׁפִּיל גָּאִים] חֲזָק [וּמַדִּין עֲרִיצִים] חַי עוֹלָמִים | [מְקִים
מַתִּים] [מְשִׁיב הָרוּחַ וּמוֹרִיד הַטֶּל] מְכַלְכֵּל חַיִּים מַחְיֶה הַמַּתִּים [בְּהֶרֶף עֵין יְשׁוּעָה
לָנוּ תַצְמִיחַ]

בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מַחְיֶה הַמַּתִּים:

b) אַתָּה גִּבּוֹר וְאִין כְּמוֹךְ חֲזָק וְאִין זוּלָתְךָ | [מְשִׁיב הָרוּחַ וּמוֹרִיד
הַנֶּשֶׁם] מְכַלְכֵּל חַיִּים מַחְיֶה הַמַּתִּים [וְרַב לְהוֹשִׁיעַ]
בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מַחְיֶה הַמַּתִּים:

ג קְדוֹשׁ אַתָּה וְנוֹרָא שְׁמֶךָ | וְאִין אֱלֹהִים מִבְּלַעְדֶּיךָ
בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ הָאֵל הַקְדוֹשׁ:

ד חַנּוּן אֲבִינוּ דָּעָה מֵאַתָּה | וּבִינָה וְהַשְׁכֵּל מִתּוֹרָתְךָ
בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ חוֹנֵן הַדָּעָה:

ה הַשִּׁיבֵנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְנִשׁוּבָה | חֲדָשׁ יְמֵינוּ כְּקֶדֶם
בְּרוּךְ אַתָּה הַרוֹצֶה בַּתְּשׁוּבָה:

ו סֶלַח לָנוּ אֲבִינוּ כִּי חָטָאנוּ לָךְ | מִחַת [וְהַעֲבֵר] פִּשְׁעֵינוּ מִנְּגִד עֵינֶיךָ [כִּי
רַבִּים רַחֲמֶיךָ]

בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ הַמְרַבֶּה לְסִלּוּחַ:

ז רָאה בְּעֵינֵינוּ וְרִיבָה רִיבֵנוּ | וּגְאֹלָנוּ לְמַעַן שְׁמֶךָ
בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ גּוֹאֵל יִשְׂרָאֵל:

¹ Von S. Schechter entdeckt in den handschriftlichen Schätzen einer Geniza von Kairo, veröffentlicht in Jew. Quart. Rev. X (1898) 654—659. Hier wird der dort gegebene Text mit den Varianten von zwei an derselben Stelle gefundenen Handschriftfragmenten (B und C) abgedruckt. Die Vokalisation habe ich beigelegt. — Dass die Bitten des Achtzehngebets ursprünglich zweigliedrig waren, ist hier deutlich zu sehen. Mutmassliche spätere Zusätze habe ich in Klammern eingeschlossen.

² nach MS. B.

³ MS. B add. אֱלֹהֵינוּ.

ח רָפָאנוּ יי אֱלֹהֵינוּ מִמְכָּאוֹב לְבָנוּ | [וַיְגֹזֶן וַאֲנָתָהּ¹ הָעֶבֶר מִמֶּנּוּ]² וְהָעֵלָה
רְפוּאָה לְמַכּוֹתֵינוּ
בְּרוּךְ אַתָּה רֹפֵא חַיִּי עִמּוֹ יִשְׂרָאֵל:
ט בְּרַךְ עֲלֵינוּ יי אֱלֹהֵינוּ אֶת הַשָּׁנָה | [הַזֹּאת לְטוֹבָה³ בְּכָל מִיָּנִי תְבוּאָתָהּ
וְקָרֵב מִהֲרָה שְׁנַת קָץ גְּאֻלָּתֵנוּ וְתֵן⁴ טַל וּמָטָר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה] וְשַׁבַּע⁵ עוֹלָם
מֵאֻצְרוֹת טוֹבָה⁶ [וְתֵן בְּרָכָה בְּמַעֲשֵׂה יְדֵינוּ]
בְּרוּךְ אַתָּה יי מְבָרֵךְ הַשָּׁנִים:
י תִּקַּע בְּשׁוּפָר גָּדוֹל לְחֵרוּתֵנוּ | וְשֵׂא גַם לְקַבּוּץ גְּלִיּוֹתֵינוּ
בְּרוּךְ אַתָּה יי מְקַבֵּץ גְּדֵחֵי עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל:
יא הַשִּׁיבָה שׁוֹפְטֵינוּ כְּבָרָאשׁוֹנָה וְיִזְעַצְצֵנוּ כְּבִתְחִלָּה | וְתִמְלֹךְ עֲלֵינוּ אַתָּה לְבָדָךְ
בְּרוּךְ אַתָּה יי אוֹהֵב הַמִּשְׁפָּט:
יב לְמַשְׁמָדִים אֵל תְּהִי תִקְוָה⁸ | וּמַלְכוּת זָרוֹן מִהֲרָה תַעֲקֹר [בְּיָמֵינוּ
⁹וְהַנְּצָרִים וְחַמְיָנִים כְּרָגַע יֵאָבְדוּ]¹⁰ [יִמְחוּ מִסֵּפֶר הַחַיִּים וְעַם צַדִּיקִים אֵל יִכְתְּבוּ]
בְּרוּךְ אַתָּה יי מְכַנִּיעַ זָרִים:
יג עַל גְּרֵי הַצָּדִיק¹¹ יִהְיוּ רַחֲמֶיךָ | וְתֵן לָנוּ שָׂכָר טוֹב עִם עוֹשֵׁי רְצוֹנְךָ
בְּרוּךְ אַתָּה יי מְבַטֵּחַ לְצַדִּיקִים:
יד רַחֵם יי אֱלֹהֵינוּ¹³ [בְּרַחֲמֶיךָ הָרַבִּים עַל יִשְׂרָאֵל עַמְּךָ וְ] עַל יְרוּשָׁלַם עִירְךָ |
וְעַל צִיּוֹן מִשְׁכַּן כְּבוֹדְךָ¹⁴ [וְעַל הַיְכָלְךָ וְעַל מְעוֹנְךָ] וְעַל מַלְכוּת בֵּית דָּוִד¹⁵ מְשִׁיחַ צִדְקָה¹⁶
בְּרוּךְ אַתָּה יי אֱלֹהֵי דָוִד בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַם:
טו¹⁷ שְׁמַע יי אֱלֹהֵינוּ בְּקוֹל תַּפִּלָּתֵנוּ | [וְרַחֵם עֲלֵינוּ] כִּי אֵל חַנּוּן וְרַחוּם אַתָּה
בְּרוּךְ אַתָּה יי שׁוֹמֵעַ תַּפִּלָּה:
טז רְצֵה יי אֱלֹהֵינוּ וּשְׂכּוֹן בְּצִיּוֹן¹⁸ | וַיַּעֲבֹדְךָ עֲבָדֶיךָ בִּירוּשָׁלַם
בְּרוּךְ אַתָּה יי שְׂאוֹתְךָ בִּירְאָה גִּעְבָד:
יז מוֹדִים אֲנַחְנוּ לָךְ [אַתָּה הוּא] יי אֱלֹהֵינוּ | [וְאַלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ] עַל כָּל
הַטּוֹבוֹת הַחֲסֵד [וְהַרְחֲמֵם²⁰ שְׁגִמְלָתֵנוּ²¹] שְׁעִשִּׂיתָה עִמָּנוּ [וְעַם אֲבוֹתֵינוּ מִלְּפָנֵינוּ
²²וְאֵם אֲמָרְנוּ מָטָה רַגְלָנוּ חֲסָדְךָ יי יִסְעֲדָנוּ]
בְּרוּךְ אַתָּה יי הַטּוֹב לָךְ לְהוֹדוֹת:

¹ MS. B add. ורבר.

² Die ganze Zeile fehlt in MS. B.

³ B add. ולברכה.

⁴ B add. גשמי רצון, zwischen den Zeilen.

⁵ B add. עולמך מברכותיך.

⁶ In B nur zwischen den Zeilen.

⁷ B add. ותמלך.

⁸ B add. אם לא ישובו לתורתך.

⁹ Dies ist die alte Erwähnung der Christen (נוצרים) im täglichen Gebete, über welche schon Justin klagte, s. Dial. c. Tryph. 96. 133; die Vermutung von S. Krauss, Jew. Quart. Rev. V (1893) 133, wonach die Formel lautete: וְכָל הַנוֹצְרִים כְּרָגַע יֵאָבְדוּ, wird durch den Fund Schechter's bestätigt.

¹⁰ fehlt in B.

¹¹ Man vermisst die Erwähnung der וקנים, welche nach j. Ber. 5^a hier zu erwarten wäre.

¹² B תן.

¹³ C fügt hinzu עלינו, lässt fort ברחמך bis עמך.

¹⁴ fehlt bei C.

¹⁵ C add. משיחך.

¹⁶ C fügt hinzu: שכלל היכלך.

¹⁷ C add. שמע בקולנו.

¹⁸ C fügt hinzu מהרה.

¹⁹ C add. יעבודך בניך.

²⁰ C add. nur auf dem Rand.

²¹ C add. אשר עשית.

²² C add. כי מלך אל טוב ומטיב אתה.

י"ח ¹ שים שלומך על ישראל עמך | [ועל עירך ועל גחלתך] וברכנו כלנו כְּאַחַד
ברוך אתה יי עושה השלום:

b) Die babylonische Recension.²

אֲדַנִּי שְׁפָתַי תִּפְתָּח וּפִי יִגִּיד תְּהִלָּתִיךָ³

א ברוך אתה יי אלהינו ואלהי אבותינו | אלהי אברהם אלהי יצחק
ואלהי יעקב | [האל הגדול הגבור והנורא] אל עליון [גומל חסדים טובים]
וקונה הכל [זוכר חסדי אבות ⁴ ומרחם על בניהם ומביא גואל לבני בניהם
למען שמו באהבה מלך ⁵ רחמן מושיע עוזר ומגן]

ברוך אתה יי מגן אברהם:

ב אתה גבור לעולם יי | [מתיה מתים אתה רב להושיע] משיב הרוח
ומזיריד הגשם | מכלכל חיים [בתסוד] מתיה מתים | [ברחמים רבים ⁶ רופא
חולים ⁷ עוזר דלים סומך נופלים מתיר אסורים ומקיים אמונתו לישיני עפר
ומי כמוך בעל גבורות ומי דומה לך ⁸ ממית ומתיה ומצמית ישועה וגאמן
אתה ⁹ הוא להחיות מתים]

ברוך אתה יי מתיה המתים:

¹ שים שלותך על ישראל כן תברכנו כלנו בשלום מעון הברכות ועושה השלום C.

² Nach Siddur Jemen MS. I im Besitze des Herrn Dr. Chamizer in Leipzig mit den Varianten des Siddur nach deutschem Ritus, MS. der Univ.-Bibl. Leipzig (B). Die superlinearen Vokale der Handschrift habe ich aus typographischen Gründen in die gewöhnlichen umgeschrieben. Das Schewa ist stets lautbar und vertritt auch das Chateph. Patach und Segol werden nicht unterschieden. Vgl. Gramm. d. jüd. pal. Aram. 55 f. Nur das Sin, nicht Schin, wird von der Handschrift durch einen Haken kenntlich gemacht.

Auch diese Recension des Achtzehngebets dürfte palästinischen Ursprungs sein, obwohl sie später von Babylonien aus allgemein zur Herrschaft gelangt ist. Sie wird ebenfalls auf eine kürzeste Gestalt von je zwei Zeilen der einzelnen Bitte zurückgehen. Aber schon frühzeitig mag eine dritte Zeile hinzugefügt worden sein. Mutmassliche spätere Zusätze mache ich durch Klammern kenntlich. Einen ähnlichen Versuch der Herstellung des ursprünglichen Wortlauts machte J. Derenbourg, Rev. d. Ét. Juiv. XIV (1887) 26—32. — Mit Vorsicht zu benutzende Litteratur: M. Brück, Pharisäische Volkssitten und Ritualien (1840) 82—91, Rothschild, Der Synagoga-Cultus (1870) 57—71, M. Duschak, Gesch. u. Darstellung des Jüd. Cultus (1866) 196—211, J. Hamburger, Real-Enc. f. Bibel u. Talmud II (1883) 1092—1099, J. Henoch, Das Achtzehngebet nach s. sprachl. u. gesch. Entwicklung (1886), M. Bloch, Institutionen des Judenthums (1879) I 181—194. Das midraschartige „Targum der Amida“, welches M. Gaster, J. Mon. Schr. XXXIX (1894) 79—90 veröffentlichte, ist für den Text des Achtzehngebets ohne Wert.

³ B add. הכי שם יי אקרא הבו גודל לאלהינו.

⁴ B add. ומרחם על בניהם.

⁵ B nur מושיע ומגן.

⁶ B add. רופא vor סומך נופלים.

⁷ B nicht in B.

⁸ B add. מלך.

⁹ fehlt in B.

ג אתה קדוש וְשִׁמְךָ קָדוֹשׁ | וְקִדּוּשִׁים בְּכָל יוֹם יִהְיֶה לְךָ סֵלָה
 בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ הָאֵל הַקָּדוֹשׁ:
 ד אתה חֲזָנוֹן לְאָדָם דַּעַת | וּמִלְמַד לְאִנּוּשׁ בִּינָה | וְחֲנִינוּ מֵאַתָּךְ דַּעַת וּבִינָה
 וְהַשְׁכֵּל
 בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ חֲזָנוֹן הַדַּעַת:
 ה הַשִּׁיבֵנוּ אֲבוּנוּ לְתוֹרָתֶיךָ | וְקַרְבֵּינוּ מַלְכֵנוּ לְעִבּוּדֶיךָ | וְהַחְזִירֵנוּ בְּתִשְׁבָּה
 שְׁלִימָה לְפָנֶיךָ
 בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ הַרוֹצֵה בְּתִשְׁבָּה:
 ו סֵלַח לָנוּ אֲבוּנוּ כִּי חָטָאנוּ | מְחֹל לָנוּ מַלְכֵנוּ כִּי פָשַׁענוּ | כִּי אֵל טוֹב
 וְסֹלֵחַ אַתָּה¹
 בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ [חֲנוּן] הַמְרַבֵּה לְסֹלַח:
 ז רֵאֵה בְּעֵינֵינוּ וְרִיבָה רִיבֵינוּ² וּמַהֲרָ לְגַאֲלֵנוּ | כִּי אֵל [מַלְךְ] גּוֹאֵל
 חֲזָנוֹן אַתָּה³
 בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ גּוֹאֵל יִשְׂרָאֵל:
 ח רַפְּאֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְנִרְפָּא | [הוֹשִׁיעֵנוּ וְנוֹשְׁעָה]⁴ וְהַעֲלֵה רַפּוּאָה [שְׁלִימָה]
 לְכָל⁵ תַּחֲלוּאֵינוּ | כִּי אֵל רוֹפֵא⁶ רַחֲמָן אַתָּה
 בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ רוֹפֵא [חֹזֵי עֵמוֹ] יִשְׂרָאֵל:
 ט בְּרַבֵּינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ⁸ בְּכָל מַעֲשֵׂה יְדֵינוּ | וּבְרַךְ אֶת שְׁנוֹתֵינוּ | [וְתֵן טַל
 וּמָטָר⁹ עַל פְּנֵי הָאָדָמָה]¹⁰ וְשִׁבַּע אֶת הָעוֹלָם כּוֹלֵז מְטוֹבֵךְ [וְרוּחַ פְּנֵי תֵבֵל
 מַעֲוֹשֵׁר מִתְנֹזֶת יְדִידָה וְשִׁמְרָה וְהַצִּילָה יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֶת הַשָּׁנָה הַזֹּאת וְאֶת כָּל מִינֵי
 תְּבוּאָתָהּ מִכָּל מִינֵי מִשְׁתִּית וּמִכָּל מִינֵי פֹרֶעַנִיּוֹת וְתֵן לָהּ אַחֲרִית וְתִקְוָה וְשׁוֹבַע
 וְשָׁלוֹם וּבִרְכָּה כְּשָׁנִים הַטּוֹבוֹת]¹¹
 בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְבָרֵךְ הַשָּׁנִים:
 י תִּקַּע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל לְחִירוֹתֵינוּ | וְשָׂא נֶס לְקַבֵּץ¹² אֶת כָּל גְּלוּיֵינוּ |
 יג מֵאַרְבַּע כְּנָפּוֹת הָאָרֶץ¹⁴ לְאַרְצֵינוּ
 בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ מְקַבֵּץ¹⁵ גְּדֻחֵי עֵמוֹ יִשְׂרָאֵל:
 י"ד הַשִּׁיבָה שׁוֹפְטֵינוּ כְּבָרָאשׁוֹנָה וְיִזְעַצֵּנוּ כְּבִתְחִלָּה | [וְהִסֵּר מִמֶּנּוּ יָגוֹן
 וְאַנְחָה] וּמִלּוֹךְ עֲלֵינוּ¹⁶ מַהֲרָה אַתָּה¹⁷ לְבִדְיָה¹⁸ בְּרַחֲמִים בְּצֹדֵק וּבְמִשְׁפָּט
 בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ [מַלְךְ] אוֹהֵב [צֹדֵקָה וּ] מִשְׁפָּט:

1 B סולח.
 2 B וגואלינו מהרה למען שמך.
 3 B וחזק.
 4 B add. כי תהילתנו אתה.
 5 B מכותינו.
 6 B נאמן ורחמן.
 7 B ברך עלינו.
 8 B את השנה הזאת ואת כל מיני תבואתה לטובה.
 9 B. add. לברכה.
 10 B Alles übrige fehlt.
 11 Nach B liesse sich als ursprünglicher Wortlaut betrachten: ברך עלינו — ואת השנה הזאת — ואת כל מיני תבואתה לטובה — וברך שנותינו כשנים הטובות.
 12 B nicht in B.
 13 B add. וקבצנו יחד.
 14 B fehlt in B.
 15 B lies גְּדֻחֵי.
 16 B fehlt in B.
 17 B add. יי.
 18 B בחסד וברחמים וצדקינו במשפט.

י"ב ¹למשומדים אל תהי תקוה | וכל המינים ²[והמוסרים] כרגע יאבדו ³ |
 ומלכות זרזן ⁴תעקור ותשבור ⁵[מהרה בימינו]
 ברוך אתה יי [שובר אויבים ו] מכניע זדים:
 י"ג על הצדיקים [ועל החסידים] ⁶ועל גירי הצדק | ⁷ועל שארית עמך
 כל בית ישראל [יהמו] ⁸רחמיה יי אלהינו | ותן שכר טוב לכל הבושתים בשמך
 באמת ושים חלקינו עמם ⁹לעולם לא נבוש כי ¹⁰בשמך בטחנו ¹¹ולישועתך
 נשענו]
 ברוך אתה יי [משען ו] מבטח לצדיקים:
 י"ד ¹²תשכון בתוך ירושלם עירך בקרוב [כאשר דברת] | ובנה אותה
 בנין עולם במהרה בימינו
 ברוך אתה יי בונה ירושלם:
 ט"ו את צמח דוד ¹³מהרה תצמיח | וקרנו תרום בישועתך ¹⁴
 ברוך אתה יי מצמיח [קרן ה] ישועה:
 י"ו שמע קולינו יי אלהינו [חוס] ורחם עלינו | וקבל ברחמים ¹⁵[ורצון]
 את תפלתנו | [מלפניך מלכינו ריקם אל תשיבינו] כי אתה שומע תפלת ¹⁶כל פה
 ברוך אתה יי שומע ¹⁷התפלה:
 י"ז רצה יי אלהינו בעמך ישראל | ¹⁸ולתפלתם ¹⁹שעה [והשב העבדה
 לדביר ביתך] | [ואשי ישראל ותפלתם] ¹⁹ועבודתם מהרה באהבה תקבל ברצון
²⁰ותהיה לרצון תמיד עבודת ישראל עמך ¹⁹ותרצינו [ותחזיקה עינינו בשוכך
¹⁹לגוד] לציון [ברחמים ¹⁹כמאז]
 ברוך אתה יי המחזיר ¹⁹[במהרה] שכינתו לציון:
 י"ח מזדים אנחנו לך [שאתה הוא] יי אלהינו ואלהי אבותינו ²¹ | [צור
 חיינו מנן ישעינו אתה הוא לדור ודור גודה לך וגספר תהלתך] ²²על חיינו
 המסורים בידך ועל (!) נשמותינו הפקודות לך | ²²על נסיה ²³ועל גפלאותיה
 ומצבותיה שבכל ²⁴עת ועת [ערב ובקר וצהרים הטוב כי לא כלו רחמיה] ²⁵אנא
 המרחם כי לא ²⁶יתמו חסדיך ²⁷כי כל החיים ²⁹יהללו את שמך ³⁰הגדול
 כי טוב האל הטוב]
 ברוך אתה יי הטוב [שמך] ³¹תמיד ולך נאה להודות:

- ¹ So auf dem Rande, im Text למלשינים. In MS. II und in B למשומדים.
² fehlt in B. ³ B add. יכרתון עמך מהרה יכרתון.
⁴ B add. מהרה. ⁵ B add. כל אויבינו.
⁶ B add. ועל זקני עמך בית ישראל ועל פליטת בית סופריהם.
⁷ B add. ועלינו. ⁸ B add. נא. ⁹ B add. ולעולם. ¹⁰ B add. כך. ¹¹ fehlt in B.
¹² B add. עירך ברחמים תשוב | ותשכון בתוכה כאשר דברת | ובנה אותה בקרוב B.
 בימינו בנין עולם [וכסא דוד מהרה לתוכה תכין]
¹³ B add. עבדך. ¹⁴ B add. כי לישועתך קוינו כל היום.
¹⁵ B add. וברצון. ¹⁶ B add. עמך ישראל ברחמים. ¹⁷ B add. תפילה.
¹⁸ B add. ובתפלתם. ¹⁹ fehlt in B. ²⁰ B add. ותהי.
²¹ B add. לעולם ועד. ²² B add. ועל. ²³ B add. שבכל יום עמנו.
²⁴ B add. יום עת ערב. ²⁵ fehlt in B. ²⁶ lies יתמו mit MS. II.
²⁷ B add. כי מעולם קוינו לך ועל כלם יתברך ויתרומם שמך מלכינו תמיד לעולם ועד.
²⁸ B add. וכל. ²⁹ B add. יודוך סלה ויהללו B.
³⁰ B add. באמת האל ישועתנו ועזרתנו סלה B. ³¹ fehlt in B. תמיד.

י"ט שִׁים שְׁלוֹם [מוֹבָה] וּבִרְכָּה [1 חֵן וְחֶסֶד וְרַחֲמִים] עָלֵינוּ וְעַל 2 יִשְׂרָאֵל
עַמְּךָ | 3 וּבִרְכֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ כּוֹלֵנוּ 4 יַחַד [בְּאֹזֶר פְּנִיךָ כִּי בְּאֹזֶר פְּנִיךָ נָתַתָּ לָנוּ
יְיָ אֱלֹהֵינוּ 5 תּוֹרָה וְחַיִּים אֲהַבָּה וְחֶסֶד צְדָקָה וְשְׁלוֹם בְּרָכָה וְרַחֲמִים] וְמוֹבָה
בְּעֵינֶיךָ לְבָרֵךְ אֶת עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל 6 [בְּרוֹב עֹזוֹ וְשְׁלוֹם]
בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ הַמְּבָרֵךְ [אֶת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל] בְּשְׁלוֹם:
אָמֵן:

7. Habinenu.⁷

a) Die palästinische Recension.⁸

הִבִּינֵנוּ רְצֵה תְּשׁוּבָתֵנוּ סִלַּח לָנוּ גּוֹאֲלֵנוּ רַפָּא חֲלִינֵנוּ בְּרַךְ שְׁנוֹתֵינוּ כִּי
מְפֹזְרִים אַתָּה מִקִּבֶּץ וְתוֹעִים עָלֶיךָ לְשָׁפוֹט וְעַל הָרָשָׁעִים 9 תִּשְׁוֶה יָדֶךָ וְיִשְׁמַחוּ
כָּל חוֹסֵי בְּךָ בְּבִגְדֵי עֵירֶךָ וּבְחֻדוֹשׁ בֵּית מִקְדָּשְׁךָ 10 וּבְצִמַח דָּוִד עֲבָדְךָ 11 כִּי
טָרָם נִקְרָא אַתָּה תַעֲנֶה בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ שׁוֹמֵעַ תַּפִּלָּה:

b) Die babylonische Recension.¹²

הִבִּינֵנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ לְדַעַת דְּרָכֶיךָ וּמוֹל אֶת לִבֵּינוּ לִירְאָתֶיךָ 13 לְסוֹלַח הָיָה
לָנוּ לַהֲיוֹת גְּאוּלִּים 14 רַחֲמֵינוּ מִמַּכְאוֹב וְדִשְׁנֵנוּ 15 וְיִשְׁכְּנֵנוּ בְּנֹאֲזֹת אֶרְצֶיךָ 16 וּנְפֹזְרִים
מֵאַרְבַּע 17 תִּקְבֹּץ וְהַתּוֹעִים בְּדַעְתְּךָ 18 יִשְׁפֹּטוּ וְעַל הָרָשָׁעִים תִּגְיֶה יָדֶךָ וְיִשְׁמַחוּ
צְדִיקִים בְּבִגְדֵי עֵירֶךָ 19 וּבִתְיוֹקוֹן הַיְכָלְךָ 20 וּבַהֲצִמַחַת קֶרֶן לְדָוִד עֲבָדְךָ 21 וּבְעֵרִיכַת
נֵר לְבֵן יִשִּׁי מְשִׁיחְךָ טָרָם נִקְרָא וְאַתָּה תַעֲנֶה 22 [טָרָם נִדְבֵר וְאַתָּה תִּשְׁמַע כִּי
אַתָּה שׁוֹמֵעַ תַּפִּלַּת כָּל פֶּה] בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ שׁוֹמֵעַ תַּפִּלָּה:

1 B חסד.

2 B add. כל.

3 B ברכינו אבינו.

4 B כאחד.

5 B תורת חיים ואהבת חסד וצדקה וברכה ורחמים ושלום.

6 B בכל עת ובכל שעה בשלומך.

7 Alte Abkürzung des Achtzehngebets nach der Vorschrift Schemuel's (gest. 254) in Babylonien.

8 Nach j. Ber. 8^a Ausg. Ven. 1524.

9 nach Ausg. Lehm. תניף.

10 Lehm. ובצמיחת קרן לדוד.

11 fehlt bei Lehm.

12 Nach Siddur Jemen MS. I mit den Varianten des babyl. Talmud, Ber.

29^a nach MS. München (M).

13 M היה, Talmuddruck ותסלח, לסלוח.

14 M ורחקנו.

15 fehlt in M.

16 M ונפוצותינו.

17 M add. כנפות.

18 M ישפוטו.

19 M ותקון.

20 M וצמיחת.

21 M ועריכת.

22 fehlt in M.

8. Kaddisch.¹

a) Das Kaddisch des Gottesdienstes.²

יתגדל ויתקדש שְׁמִיה רַבָּא בְּעֶלְמָא דִּיבְרָא כְּרַעוּתִיה ³ וְיִמְלוֹךְ מַלְכוּתִיה ⁴ [וְיִצְמַח פּוֹרְקָנִיה וְיִקְרַב מְשִׁיחִיה וְיִפְרוֹק עַמִּיה] בְּחַיִּיכוֹן וּבְיוֹמִיכוֹן וּבְחַיִּיהוֹן
דְּכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּעַגְלָא וּבְזִמְן קָרִיב וְאָמְרוּ אָמֵן:
יְהֵא שְׁמִיה רַבָּא מְבָרַךְ לְעָלְמָא לְעֶלְמִי עֶלְמִיָּא
יְתַבְּרַךְ יִשְׁתַּבַּח וְיִתְפָּאֵר וְיִתְרוֹמֵם ⁵ וְיִתְעַלֶּה וְיִתְהַדָּר וְיִתְהַלָּל וְיִתְנַשֵּׂא שְׁמִיה
דְּקֻדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא ⁶ לְעִילָא לְעִילָא מְכַל בְּרַכְתָּא ⁷ שִׁירְתָּא תִּשְׁבַּחְתָּא ⁸ נְחֻמְתָּא
דְּאִמְרוּן בְּעֶלְמָא וְאָמְרוּ אָמֵן:
תִּתְקַבֵּל צְלוֹתְכוֹן וְתִתְעַבֵּיד בְּעוֹתְכוֹן עִם בְּעוֹתְהוֹן דְּכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל קֳדָם
אֲבוּנָא דְּבִשְׁמִיָּא:
יְהֵא שְׁלָמָא רַבָּא מִן שְׁמִיָּא ⁹ [וְסִיּוּעָתָא וּפְרָקָא וּרְוּחָא חַיִּים וְשׁוֹבַע
וְיִשׁוּעָה וְנַחֲמָא וְשִׁיזְבָּא וּרְפוּאָה וְנִגְוָלָה וְרִיחַ וְהַצְלָה] עֲלִיכוֹן וְעֶלְנָא וְעַל כָּל
קְהֵלָהוֹן דְּכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל לְחַיִּים וּלְשָׁלוֹם וְאָמְרוּ אָמֵן:

b) Das Kaddisch de-Rabbanan.²

יתגדל ויתקדש שְׁמִיה רַבָּא ¹⁰ דְּעֵתִיד לְתַדְתָּא עֲלָמָא וּלְאַחָא מִיתָא
¹¹ וּלְמַפְרָק חַיָּא וּלְמַבְנֵי קִרְתָּא ¹² יְרוּשָׁלַם וּלְשַׁכְלָלָא ¹³ הֵיכְלָא קִדְשָׁא וְיִקְרָא
וּלְמַעַקֵּר פְּלַחְנָא גְּכֻרָא ¹⁴ מִן אַרְעָא וּלְאַתְבָּא ¹⁵ פְּלַחְנָא דִּישְׁמִיָּה לְאַתְרִיהָ
¹⁶ בְּהַדְרִיהָ בְּזִיּוּיָהּ וּבִיקְרִיָּה ¹⁷ וְיִמְלוֹךְ מַלְכוּתִיה ¹⁸ [וְיַבֵּעַ קֶץ מַלְכוּת מְשִׁיחִיה
וְיִפְרוֹק עַמִּיה] בְּחַיִּיכוֹן וּבְיוֹמִיכוֹן ¹⁸ וּבְחַיִּיהוֹן דְּכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּעַגְלָא וּבְזִמְן
קָרִיב וְאָמְרוּ אָמֵן:
יְהֵא שְׁמִיה רַבָּא וּג' וְאָמְרוּ אָמֵן:
עַל יִשְׂרָאֵל וְעַל רַבָּנָן וְעַל תַּלְמִידֵיהוֹן וְעַל תַּלְמִידֵי תַלְמִידֵיהוֹן דְּעַסְקִין
בְּאַזְרִיתָא קִדְשָׁתָא דִּיבְאַתְרָא הָדִין וְדִיבְכָל אֲתַר וְאַתְרָא יְהֵא לְכוֹן וּלְהוֹן וּלְנָא
חֲנָא וְחֶסֶדָא וְרַחֲמֵי מִן קֳדָם ¹⁹ מִימְרָא דִּישְׁמִיָּא וְאַרְעָא וְאָמְרוּ אָמֵן:

¹ Über das Kaddisch s. *Brück*, *Pharis. Volkssitten u. Ritualien* 94—101, *Rothschild*, *Der Synagoga-Cultus* 96—100, *Hamburger*, *Real-Encycl.* II 603—608.

² Nach Siddur Jemen MS. I Chamizer mit den Varianten des deutschen Siddur MS. d. Univ. Bibl. Leipzig (B).

³ MS. Jemen II וְיִמְלוֹךְ; l. mit B וְיִמְלִיךְ.

⁴ fehlt in B.

⁵ B וְיִתְנַשֵּׂא וְיִתְהַדָּר וְיִתְעַלֶּה וְיִתְהַלָּל.

⁶ B ein לעילא fehlt.

⁷ B ושירתא.

⁸ B ונחמתא.

⁹ B nur וחיים עלינו ועל כל ישראל ואמרו אמן.

¹⁰ B בעלמא דהוא עתיד לאיתחדתא.

¹¹ B ולאסקא לחיי עלמא.

¹² B דירושלים.

¹³ B היכלא בנוה.

¹⁴ B מארענא.

¹⁵ l. mit Amram מלכותא דשמיא; B פלחנא דשמיא.

¹⁶ fehlt in B; Rec. II Sidd. Jem. I fügt hinzu: וְיִצְמַח פּוֹרְקָנִיה.

¹⁷ B וימליך קודשא בריך הוא מלכותיה ביקריה.

¹⁸ B ובחיי.

¹⁹ Rec. II Sidd. Jem. I מרי שמיא וארעא.

יְהֵא שְׁלָמָא רַבָּא מִן שְׁמַיָּא וְסִיּוּעָתָא וּפְרָקָנָא וְרוּחָא¹ וְחֲנָא וְחֶסֶדָא וְרַחֲמֵי
עֲלֵינוּ וְגו' וְאָמְרוּ אָמֵן:

9. Aus dem Musaph für den Neujahrstag.

a.²

וּבְכֵן תֵּן פַּחַדְךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ עַל כָּל מַעֲשֵׂיךָ וְאִמְתָּךְ עַל כָּל מָה שֶׁבָּרָאתָ ||
וְיִירָאוּךָ כָּל הַמַּעֲשִׂים וְיִשְׁתַּחֲוּוּ לְפָנֶיךָ כָּל הַבְּרוּאִים || וַיַּעֲשׂוּ כוֹלָם אֲנוּדָה אַחַת
לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ בְּלִיבָב שָׁלֵם ||³ [כְּמוֹ שִׁידְעָנוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ] שֶׁהִשְׁלֵטוֹן⁴ מִלְּפָנֶיךָ עוֹז
בְּיָדְךָ וּגְבוּרָה בְּיָמֶיךָ וְשִׁמְךָ גּוֹרָא עַל כָּל מָה שֶׁבָּרָאתָ:
וּבְכֵן תֵּן כְּבוֹד יְיָ לְעַמֶּיךָ תְּהִלָּה לִירְאִיָּךְ ||⁵ תִּקְוָה לְדוֹרְשֵׁיךָ⁶ פֶּתַח חוֹן פֶּה
לְמִיחָלִים לְךָ || שְׂמִיחָה לְאַרְצְךָ⁷ שְׁשׁוֹן לְעִירְךָ ||⁸ צְמִיחַת קֶרֶן לְדוֹר עֲבָדְךָ וְעִרִיכַת
נֶר לְבֵן יִשְׂרָאֵל מְשִׁיחְךָ [בְּמַהֲרָה בְּיָמֵינוּ]:
⁹ וּבְכֵן צְדִיקִים יִרְאוּ וְיִשְׁמְחוּ וְיִשְׁרִים יַעֲלוּזוּ וְחֲסִידִים בְּרָנָה יִגִּילוּ || וְעוֹלָתָה
תִּקְפֵּץ פִּיהָ וְכָל הָרָשָׁעָה¹⁰ כּוֹלָה כַּעֲשָׂן תִּכְלָה || כִּי תַעֲבִיר מִמִּשְׁלַת זָרוֹן מִן
הָאָרֶץ¹¹ וּמַלְכוּת הָעֲלִיזָה מִהֶרָה תַעֲקוֹר וְתִשְׁבּוֹר || וְתִמְלֹךְ אַתָּה [הוּא יְיָ¹² אֱלֹהֵינוּ]
מִהֶרָה עַל כָּל מַעֲשֵׂיךָ¹³ בִּירוּשָׁלַם עִירְךָ וּבֵהָר צִיּוֹן מִשְׁכַּן כְּבוֹדְךָ [וְנִגַּד וְקִנִּיָּךְ כְּבוֹד]:

b.¹⁴

וְיִבְרְכוּ שֵׁם כְּבוֹדְךָ	וְיִאֲתִיו כָּל לְעַבְדְּךָ
וְיִדְרֹשׁוּךָ עִם לֹא יָדְעוּךָ	וְיִגִּידוּ בְּאֵיִם צִדְקָךָ
וְיִאֲמְרוּ תִּמְיֹד יִגְדֵּל יְיָ	וְיִתְּלֹוּךָ כָּל אֶפְסֵי אֶרֶץ
וְיִתְּפְרוּ עִם פְּסִילֵיהֶם	וְיִזְנְחוּ אֶת עֲצָבֵיהֶם
וְיִרְאוּךָ עִם שְׁמֶשׁ	וְיִטּוּ שְׁכֵם אֶחָד לְעַבְדְּךָ
וְיִלְמְדוּ תוֹעִים בִּינָה	וְיִכִּירוּ כַח מַלְכוּתְךָ
וְיִבְשֹׁאוּךָ מִתְּנַשָּׂא לְכָל רֹאשׁ	וְיִמְלְלוּ אֶת גְּבוּרֹתֶיךָ
וְיַעֲטְרוּךָ זֶר תִּפְאָרָה	וְיִסְלְדוּ בְּחִילָה פָּנֶיךָ
וְיִצְהָלוּ אֵיִם בְּמִלְכָּךָ	וְיִפְצְחוּ הָרִים רָנָה
וְיִרְוֲמוּ בְּקִהֵל עִם	וְיִקְבְּלוּ עוֹל מַלְכוּתְךָ עֲלֵיהֶם
וְיִתְּנוּ לְךָ כֶּתֶר מְלֻכָּה:	וְיִשְׁמְעוּ רְחוּקִים וְיִבְאוּ

¹ bis in Rec. II. fehlt in Rec. II.

² Die hier folgenden Stücke (bestehend aus je 4 Zweizeilern) werden erwähnt von Amram, sie finden sich im deutschen, polnischen, römischen, spanischen, nordafrikanischen Ritus. Hier werden sie mitgeteilt nach Siddur Jemen MS. I mit den Varianten des deutschen Siddur MS. (B).

³ B. כמה. ⁴ B. לפניך. ⁵ B. ותקוה. ⁶ B. ופתחון. ⁷ B. וששון.

⁸ B. וצמיחת. ⁹ B. ואז. ¹⁰ fehlt in B. ¹¹ fehlt in B bis ותשבור. ¹² B. לברך.

¹³ B. עיר קדשך ohne den Rest.

¹⁴ Alphabetisches Lied, nach Zunz, Litgesch. d. syn. Poesie 21, von Eleazar ben Kalir. Es findet sich im polnischen Ritus nach Machzor Sulzbach 1699, Amsterdam 1736, fehlt aber im deutschen Ritus nach Ausg. Cremona 1560, Venedig 1714. 15, sowie im römischen, spanischen und jemanitischen Ritus.

c.¹

עֲלֵינוּ לְשַׁבַּח לְאֲדֹנָן הַכֹּל || לְתַת גְּדוּלָה לְיוֹצֵר בְּרָאשִׁית
שֶׁלֹא עָשָׂאנוּ כְּגִזְיֵי הָאֲרָצוֹת || וְלֹא שָׁמְנוּ ² כָּכָל מְשַׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה
שֶׁלֹא שָׁם חֲלָקִינוּ כָּהֶם || וְלֹא גִזְלֵינוּ כָּכָל הַמִּזְנֶה
שֶׁהֵם מְשַׁתְּחִיִּים לְהַבֵּל וְרִיק || וּמִתְפַּלְלִים לֹלֵא ³ יוֹעִיל
⁴ אֲנַחְנוּ מְשַׁתְּחִיִּים לְפָנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמַּלְכִּים [הַקְדוֹשׁ ב"ה] || שֶׁהוּא נוֹטֵה שָׁמַיִם וְיוֹסֵד אֶרֶץ
⁵ מוֹשֵׁב יָקָרוֹ בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל || וּשְׂכִינָת עֲזוֹ בְּגִבְהֵי מְרוֹמִים
הוּא אֱלֹהֵינוּ וְאִין עוֹד ⁶ אַחֵר || אִמַּת מַלְכֵינוּ ⁷ וְאִין זֹלָתוֹ
עַל בֶּן נְקוּהָ לֶךְ יִי אֱלֹהֵינוּ || לְרֹאוֹת מְהֵרָה בְּתַפְאֶרֶת עוֹד
לְהַעֲבִיר גְּלוּלִים מִן הָאֶרֶץ || וְהַאֲלִילִים כְּרוֹת יִכְרְתוֹן
⁸ לְתַכֵּן עוֹלָם בְּמַלְכוּת שְׁדֵי || וְכָל בְּנֵי בָשָׂר יִקְרְאוּ בְּשִׁמְיָהּ
לְהַפְנוֹת אֱלֹהֶיךָ כָּל רִשְׁעֵי אֶרֶץ || יִכִּירוּ וְיִדְעוּ כָּל יוֹשְׁבֵי תֵבֶל
כִּי לָךְ תִּכְרַע כָּל בֶּרֶךְ || תִּשָּׁבַע כָּל לִשׁוֹן
לְפָנֶיךָ יִי אֱלֹהֵינוּ יִכְרְעוּ וְיִפּוֹלוּ || וְלִכְבוֹד שְׁמֶךָ ⁶ הַגְּדוֹל יִקְרֹא יִתְנוּ
וְיִקְבְּלוּ ⁹ עָלֵיהֶם עוֹל מַלְכוּתֶיךָ || וְתַמְלוֹךְ עָלֵיהֶם ¹⁰ לְעוֹלָם וָעֶד
כִּי הַמַּלְכוּת שֶׁלְּךָ הִיא || וְלַעֲזוּלֵי עַד תַּמְלוֹךְ בְּכָבוֹד: ¹¹

10. Trostlieder für den neunten Ab.

a.¹²

אֲנֹכִי אֲנֹכִי הוּא מִנְחָמְכֶם

אִם הַבָּנִים

בּוֹכָה בְּלִילוֹת

תִּשְׁמִיעַ נְחוּמִים

שִׁמְעַת נְחֻמֹּת וְגִילוֹת

¹ Dies dem Rab (um 230) zugeschriebene Gebet, bestehend aus zweimal sieben Zweizeilern und einem Zweizeiler am Schlusse, wurde ursprünglich, wohl in Babylonien, den sogenannten מַלְכִּיּוֹת, d. h. den Schriftworten, welche Gott als König bezeichnen, vorangesetzt. Es gehörte damals dem Ritus für den Neujahrstag an und ist nur im deutschen Ritus, und auch da erst spät, auch in die täglichen Gebete eingereiht worden. Der Ritus von Jemen hat die erste Hälfte, welche überhaupt der in den Riten am weitesten verbreitete Teil ist, ebenfalls im täglichen Gebet. Hier wird der Text nach Siddur Jemen MS. I mitgeteilt mit den Abweichungen des deutschen Siddur MS. Univ. Bibl. Leipzig (B).

² B כמשפחות.

³ B יושיע.

⁴ B ואנו כורעים ומשתחיים.

⁵ B ומושב.

⁶ fehlt in B.

⁷ B ואפס.

⁸ B לתקן.

⁹ B כולם את.

¹⁰ B add. מהרה.

¹¹ Es folgen nun Schriftstellen, in welchen Gott als König bezeichnet wird, erst drei aus der Thora, dann vier aus den Hagiographen, drei aus den Propheten, eine aus der Thora, vgl. R. h. S. IV 6, wonach wenigstens 10 מַלְכִּיּוֹת nötig sind, s. auch die Verhandlungen beider Talmude darüber, aus denen hervorgeht, dass die מַלְכִּיּוֹת schon am Anfange des zweiten Jahrhunderts gesagt wurden.

¹² Nach dem romanischen (rumelischen) Machzor, Ausg. Konstantinopel 1520, einziges bekanntes Exemplar im Besitze von D. R. Montezinos in Amster-

רם תצמיח לה אורה	¹ גולה וסורה
קומם ותשבון בתוכה בחבה	דלף ² רצוף אהבה
צוהה ישעכם	המצאת פדותכם
פתאום תושע ³ בצדיק וגושע	ואלבישכם בגדי ישע
עתה אחיש ⁵ יגון	⁴ זכרו כיון לבגון
סגלתי שמו ⁷ גהורא	⁶ חפת כל כבודה אעירה
⁹ נצר שמו ¹⁰ ענגי	⁸ טפסתי לנחם ארמוני
מהר ישועות ¹² ה' צדקנו	¹¹ יה קרוב מצדיקנו
להחיש שמו ¹³ דוד	כבוד הלבגון ארביד
להביא ¹⁴ תשבי ¹⁵ וצמח	למחפיה ישועה תצמיח
¹⁷ מנחם בן עמיאל [גואל]:	לציון תביא ¹⁶ גואל

b. 18

למען תהלזת שם קדשך — ¹⁹ תתבע ²⁰ קנאת בית מקדשך
למענה יי
למען ²¹ שב ממזרח — השמיע ²² ועלך יי וזרח
למענה יי
למען ²³ בן המנחם — תביא עם ותנחם
למענה יי
למען ²⁴ יי צדקנו — תאטה לצדקנו
למענה יי

dam. Der Verfasser des alphabetischen Liedes ist Eleazar ben Kalir, s. *Zunz*, *Litgesch. d. synag. Poesie* 51.

¹ Jes. 49, 21.

² Cant. 3, 10 (Tempel).

³ Sach. 9, 9, vgl. „Der leid. u. d. sterb. Mess.“ 40 f. 56 f.

⁴ Hos. 14, 8 (Israel).

⁵ l. יגון (Messiasname) nach Ps. 72, 17, vgl. a. a. O. 72.

⁶ Jes. 4, 5, Ps. 45, 14 (Zion).

⁷ Dan. 2, 22 (Messiasname), vgl. a. a. O. 58.

⁸ טפס (τάσσω) „anordnen“.

⁹ Jes. 11, 1.

¹⁰ 1 Chr. 3, 24, vgl. a. a. O. 38.

¹¹ Jes. 50, 8.

¹² Jerem. 23, 6, vgl. a. a. O. 34 ff.

¹³ Ez. 34, 24, Hos. 3, 5, vgl. a. a. O. 73.

¹⁴ Mal. 3, 23, vgl. a. a. O. 8 f.

¹⁵ Sach. 6, 12.

¹⁶ Jes. 59, 20.

¹⁷ Thren. 1, 16, vgl. a. a. O. 5. גואל wohl unechter Zusatz.

¹⁸ Nach einem Manuskript des römischen Machzor mitgeteilt von S. D. Luzzatto, Iggeroth Schadal II 462 f., vgl. *Zunz*, *Litgesch. d. syn. Poesie* 50. Der Verfasser ist Eleazar ben Kalir. Akrostichon תשבי.

¹⁹ תבע „einfordern, heimsuchen“.

²⁰ Ps. 69, 10.

²¹ Jes. 41, 25 (Abraham).

²² Jes. 60, 1.

²³ Gen. 5, 29, vgl. Thren. 1, 16 (Messias).

²⁴ Jerem. 23, 6.

11. Lied für Simchath Thora.¹

חדו חדו רבנן בשמחת תורה תמימה

²בני ביתא ושכלל היכלא דינן דקשזט דאין לעמיה ואימיתיה ³ודחלתיה תתרמי על ⁴מלכותא חסידין ומלכין מקפין ליה ימין (!) רמא מסעדא ליה לעמיה יבניש מארבע רוחי עלמא גיהור יקריה ישלח קדם עמיה עלמא מזדעזע מאימיתיה צלזתהון שמע מכרסי יקריה רגגין אנון למלי נבואתיה תבר גיר סגאה ובעל דבבא:	אמי משיחא פרק לעמיה גבורתיה מועזעא כולי עלמא הוא שלית מהימן שדריה מריה זיויה מבהיק כניהור שמשא טורין ורמן חדו לקבליה ⁵כלילין תלתא קטר לעמיה מלאכיה ישלח ויפרוק לעמיה סעיד להון ⁶בתקפיה וביקריה פרישן רברבן ⁷עביד לעמיה קריבגון לפתגמי אוריתיה שלמהון אסגי בתקפא וביקרא
--	--

¹ Nach Siddur Jemen MS. I mit den Varianten von MS. II. Die Herkunft des alphabetischen Liedes ist unbekannt.

² MS. II בני.

³ fehlt in MS. II.

⁴ MS. II add. כל.

⁵ Von hier ab ist Gott Subjekt.

⁶ MS. II בהרריה.

⁷ MS. II עבר.

Lexidion der aramäischen Wörter.*

אִרְיָתָא	Gesetz.	גְּכַרְאָה	fremd.
אִמְתָּא	Schrecken.	גְּכַרְ, אִקְרַ	Aph. אִקְרַ umgeben.
בְּהֵק	Aph. אִבְהֵיק glänzen.	סָגָא	Aph. אִסְגֵי viel machen.
בְּעַע	Aph. אִבְעַע beeilen.	סִיּוּעָתָא	Hilfe.
דְּבַבְא	'בַּעַל ד' Feind.	עֲגֵלָא	'בַּע eilig.
דְּחֻלְתָּא	Furcht.	עֻלְמָא	1. Ewigkeit, 2. Welt.
זִיּוּא	Glanz.	עִסְק	sich beschäftigen.
זַעְוַע	Pass. אִזְדַּעְוַע erschüttern.	פְּרִישְׁתָּא	Wunderthat.
חֲדֵי	sich freuen.	פֶּרַק	erlösen.
חֲדַת	Pa. חֲדַת, Itpa. אִתְחַדַת er- neuern.	פֶּרְקָנָא	Erlösung.
חֲנָא	Huld.	צִלּוּתָא	Gebet.
חֲסָדָא	Gnade.	קִטְר	binden.
כְּלִילָא	Kranz, Krone.	קָרִיב	nahe.
מִימְרָא	Rede.	רִגַּג	ersehen.
נְבוּאָתָא	Weissagung.	רוּחָא	Erleichterung.
נְהוּרָא	Licht.	רִמְתָּא	Erhöhung.
נְחֻמְתָּא	Tröstung.	שִׁדְר	Pa. שִׁדְר senden.
נִירָא	Joch.	שִׁיזְבָא	Rettung.
		תְּשַׁבְּחָתָא	Lobpreis.

* Aufgenommen sind nur diejenigen Wörter, welche mit Hilfe der Wörterbücher zum Alten Testament nicht zu ermitteln sind. Für die griechischen und hebräischen Texte genügen die üblichen Wörterbücher.

Verzeichnis der griechischen Wörter.

A

ἄββᾱ 157
 ἀγαθός 277
 ἀγαπητός 226 ff.
 ἄγγελος 150. 161. 171 f.
 ἄγιος 121. 165 f.
 Ἀδάμ (ὁ ἔσχατος) 203
 ἀδικία 121
 ἀζύμων, ἡμέρα τῶν 38
 αἶρειν 108
 αἰτεῖν 100 f.
 αἰών 121. 124. 125 ff. 133 f. 139.
 140; αἰῶνες 126 f. 133. 135; ὁ
 αἰὼν οὗτος, ὁ νῦν αἰὼν 120 ff.; ὁ
 αἰὼν ὁ ἐνεστώς πονηρός 121; ὁ
 αἰὼν ἐκεῖνος, ὁ μέλλων, ὁ ἐρχό-
 μενος, ὁ ἐνεστώς, ὁ ἄγιος 121
 αἰώνιος 127 f. 135
 Ἀκελδαμάχ 6
 ἀληθεία, ἐπ' ἀληθείας 186
 ἀληθῶς 186
 ἀμαρτάνειν 174
 ἀμαρτία 230
 ἀμήν 185 ff.
 ἀνάκεισθαι 90 f.
 ἀνακλίνεσθαι 90 ff.
 ἀνατολή 31. 183
 ἀναφαίνεσθαι 88
 ἀνὴρ 51, ἄνδρες 32
 ἄνθρωπος 32. 51. 197, πρῶτος,
 δεύτερος α. 203. 206 f.

ἀνιστάναι 18
 ἄνωθεν 179
 ἄξιος 97 f.
 ἀπέρχεσθαι 17. 127. 129
 ἀποκαθιστάνειν 109
 ἀποκατάστασις 145 f.
 ἀποκρίνεσθαι 19. 30
 ἀπολαμβάνειν 127. 129
 ἀπώλεια 131
 ἀραβάρχης, ἀραβάχης 2
 ἀρνίον 217
 ἀρπάζειν 115
 ἄρτον φαγεῖν 90. 92
 ἄρχεσθαι 21 f.
 ἀρχή 136
 ἄρχων 142
 ἀσαρθά 2. 5
 ἀφιέναι 17. 141

B

βάλλειν 127
 βαπτίζειν 115
 βαπτιστής 114 f.
 Βαρθολομαῖος 40
 Βαρνάβας 32
 βασιλεία 78 f., βασ. τῶν οὐρανῶν,
 τοῦ θεοῦ 75 ff., τοῦ πατρός 78,
 αὐτοῦ 78. 109
 βασιλεύς 133. 135. 141 ff.
 Βηζεθα 6
 Βηθεςδά 6

Βηθζαθά 6
Βηθφαγή 54
βιάζειν 38. 114
βιαστής 38. 115
Βοανηργές 33. 39
βούλεσθαι 233

Γ

Γαββαθα̃ 6
γάμοι 96
γένενα 131
Γεθσημανεί 6
γενεαὶ τοῦ αἰῶνος 135
γεσσημανεί 7
γῆ 103. 142, ἐπὶ τῆς γῆς 174
γησαμανεί 7
γίνεσθαι 25 f. 30. 33
γινώσκειν 232 f., vgl. 64
Γολγοθα̃ 6

Δ

Δαυεῖδ, υἱός Δ. 260 ff.
δέειν 174 ff.
δεῖπνον 96
δεσπότης 141 f. 271
δεῦτε 129
δέχεσθαι 101 f.
διά 100 f.
διαγγέλλειν 86
διατίθεσθαι 109
διδάσκαλος 272 ff.
διδόναι 101
δόξα 189
δύναμις 164 f.

Ε

Ἐβριωναῖοι 42
Ἐβραῖοι 5
ἐγγίζειν 87

ἐγγὺς εἶναι 87
ἐγείρεσθαι 18
ἐθνάρχης 273
ἔθνος 136. 144 f.
εἶναι 28. 141
εἰπεῖν 253 f.
εἰσέρχεσθαι 95 f. 127. 129. 131
εἰσπορεύεσθαι 95
ἐκβάλλειν 99
ἐκλεκτός 97, ἐκλελεγμένος 226
ἐλάχιστος 92 ff.
ἐλεημοσύνη 50. 71
ἐλεήμων, ἐλεῶν 167
ἔλεος 37
ἐλθεῖν 16
Ἑλληνισταί 5
ἐλωεί 43
ἐμπροσθεν 161. 172
ἐν τῷ c. Inf. 26
ἐνγράφειν 171
ἐντός 118 f.
ἐνώπιον 25. 161. 171 f. 174
ἐξέρχεσθαι 99. 141
ἐπαγγελία 85
ἐπαγγέλλειν 85
ἐπέρχεσθαι 141
ἐπιθυμεῖν ἐπιθυμίαν 27
ἐπιούσιος 37
ἐπιστάτης 276 ff.
ἐπουράνιος 207
ἔρχεσθαι 16. 88. 141
ἔσχατος Ἀδάμ 203
ἐτοιμάζειν 104 f.
ἔτοιμος 105
εὐαγγελίζεσθαι 84 f. 114
εὐαγγέλιον 78. 84
εὐδοχεῖν 173. 227
εὐδοχία 173
εὐθετος 97 f.
εὐθέως, εὐθύς 22 f.
εὐλογητός 163 f.

εὐνουχίζειν 100

ἔχειν 127

Z

ζαφθανεῖ 42 f.

Ζεβεδαῖος 40

ζημιοῦσθαι 137

ζητεῖν 99 f. 101

ζωή 127. 129 ff., ζωὴ αἰώνιος 127 ff.

H

ἡλεῖ 42 f.

ἡμέραι τοῦ αἰῶνος 135

Θ

Θαδδαῖος 40

θάλασσα 38

θέλημα 173

θεός 142 f. 159 ff., θεὸς τοῦ αἰῶνος
133, θ. τοῦ αἰῶνος τούτου 142

θησαυρίζειν 169 f.

θησαυρός 169 f.

I

ιδεῖν 88 f.

Ἰσκαριώθ, Ἰσκαριώτης 32 f. 41 f.

ἰστάναι 18

ἰῶτα 4

K

καθηγητής 276. 278 f.

καθαρίζειν 50

καθίζειν 17

καιρός, ὁ νῦν 120 ff.

καλεῖν 97

κάμινος 131

Καναναῖος 40

καταβολή 136

καταλείπειν 17

καταξιοῦν 97 f.

κερδαίνειν 136 f.

κηρύσσειν 85 f.

κλείειν 98 f.

κλείς 98 f. 176

κληρονομεῖν 102 f. 127. 129

κληρόνομος 94. 103

κλητός 97

κόλασις 131

κόσμος 132 ff., ὁ κ. οὗτος 120 ff.

κρίνειν 141

κτίσις 136. 144, κ. καινή 146

κυνάριον 155

κύριος 133. 141 f. 146 ff. (Gott)
222. 249. 266 ff. (Christus)

Λ

λαλεῖν 20 f. 86

λαμᾶ 42 f.

λαμβάνειν 102. 127. 129

Λεββαῖος 40

λέγειν 19 ff. 30. 256

λεμά 42 f. 71

λόγος 189, λ. τῆς βασιλείας 78. 87,
μετὰ τοὺς λόγους τούτους 30

M

μαθητεύειν 87

Μαθθαῖος 40 f.

μαρانا 269

μέγας 92 ff.

μείζων 92 ff.

μέριμνα 126

μεριμνᾶν 126

μέρος 104, μέρη 53

μέσος, ἐν μέσῳ 119

Μεσσίας 239
 μικρότερος 92 ff.
 μισθός 36. 169 ff.
 μυστήρια τῆς βασιλείας 78. 87. 135.
 232

N

Ναεῖν 71
 ναί 185 f.
 ναός 150. 161
 νόμος 150
 νυμφών 95

O

ὁδός 130
 οἰκουμένη 136. 138
 οἰκτίρμων 167
 ὄνομα, ἐν ὀνόματι, εἰς ὄνομα 250
 Ὅπλα 6
 ὁσμή 130
 οὐρανός 142 f. 178 f., ἐν τῷ οὐρανῷ
 168 ff. 171 f. 174, εἰς τὸν οὐρανόν
 174. 178, ἐξ οὐρανῶν 179 f.
 ὀφείλημα 230
 Ὅφλας 6

Π

παῖς 151. 227 f.
 παλινγενησία 145
 παράκλησις 71. 89 f.
 παρατήρησις 116 ff.
 παραχρῆμα 22 f.
 πάσχα 2. 33. 38
 πατήρ 158. 278 f., ὁ ἐν οὐρανοῖς
 (ὁ οὐράνιος) 150 ff., ὁ π. μου,
 ὁμῶν 156 ff.
 πλήν 186. 253
 πνεῦμα 166 f.
 πορεύεσθαι 16

προσδέχεσθαι 89
 προσωπολήμπτης, προσωποληψία 24
 πρόσωπον 23 ff.
 πύλη 95
 πῦρ 131

P

ράββεί 269. 272 ff.
 ράββουνεί 267. 279 f.
 ῥηθέν 33.

Σ

σάββατα 2
 Σαδδουκαῖοι 2
 Σάφειν 6
 Σεπφεραῖος, Σεφφεράς 112
 Σίμων 41
 σκηνοῦν 189
 Σκαριώθ 32. 41 f.
 σοφός 165
 στηρίζειν 24
 στόμα, διὰ στόματος 30
 Συμεών 41
 συντέλεια 126 f.

T

τάσσειν 97
 τέκνον 155
 τέλος 126 f.
 τοιοῦτος 104
 τροφή 36 f.
 τυγχάνειν 98

Υ

ύμέτερος 104
 υἱός 94, υἱ. τοῦ ἀνθρώπου 72. 191 ff.,
 υἱ. Δαυεὶδ 260 ff., υἱ. τοῦ θεοῦ
 151. 219 ff., υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων

195 f., υί. τῆς βασιλείας 78. 94 f.
 155 f., υί. τοῦ αἰῶνος τούτου 95,
 υί. τοῦ νυμφῶνος 95
 ὕψιστος 162 f., ἐν τοῖς ὑψίστοις 180 f.
 ὕψος, ἐκ ὕψους 182 f.

Φ

φαγεῖν 90. 92
 Φαρισαῖοι 2
 φθάνειν 88
 φοβεῖν φόβον 27 ff.
 Φρουραί, Φρουραία 2
 φωνή 167 f.
 φῶς 136. 144

X

χααναῖται 2
 χαίρειν χαρὰν μεγάλην 27 f.
 χαρά 96
 Χαφεναθά 6
 χείριος 268 f.
 Χριστός 222. 237 ff., Ἰησοῦς Χρ.
 239. 248 f., Χρ. κύριος 249. 272

Ψ

ψυχή 37

Ω

ὠσαννά 180 f.
 ὠφελεῖσθαι 36

Verzeichnis der synoptischen Citate.

Matthäus.

- | | |
|--|---|
| <p>1 1 239. 248, 1 ff. 262, 2 31, 16 239. 248, 18 239. 248, 20 150, 24 150.</p> <p>3 16 166, 17 167. 226 ff. 236.</p> <p>4 1 166, 3 226, 6 226, 8 136, 17 84 f. 87, 18 248, 23 78.</p> <p>5 3 104, 4 103, 5 183, 7 183, 9 163. 183, 11 212. 214, 12 169, 14 136. 144, 16 156, 18 4, 19 93, 20 95, 21 ff. 258, 30 127. 129, 34 168 f., 37 186, 45 156. 163, 48 52. 156.</p> <p>6 1 156. 169, 4 158, 6 158, 8 158, 9 156, 10 88, 12 230, 14 156, 18 158, 20 169, 24 161, 26 156, 32 136. 156, 33 78. 99.</p> <p>7 1 183, 2 183, 7 f. 99 f. 101. 183, 8 102. 183, 11 156, 13 95. 131, 14 127. 130 f., 21 95. 156, 22 f. 213.</p> <p>8 3 258, 11 90, 12 78. 94. 99. 155, 20 208. 213 f., 22 86. 258, 25 269 f., 26 258, 29 163. 225. 249.</p> <p>9 6 174. 208. 212 f. 214 f. 258, 8 208. 215, 11 278, 15 95. 216, 27 262, 35 78.</p> <p>10 2 248, 7 85. 87, 10 36, 20 158. 166, 22 126, 23 213 f., 24 278, 24 f. 280, 28 191, 29 158, 32 212. 258, 32 f. 156. 161. 172, 37 258, 41 250.</p> <p>11 2 248, 5 84, 9 186, 11 93, 12 f. 38. 84. 114 ff., 18 f. 214, 21 165, 22 253, 23 165, 24 253, 25 142. 157, 26 157. 173, 27 158 f. 231 ff.</p> | <p>12 5 ff. 215, 8 215 f., 18 227, 23 262, 27 94, 28 88. 119. 166, 31 f. 167. 183, 32 120. 209. 214, 40 214, 41 51, 50 156.</p> <p>13 11 78. 87. 232, 19 78, 22 120 125, 35 136, 37 214, 38 78. 94. 136, 39 f. 126, 41 109. 213 f., 42 99. 131. 213, 43 78. 92. 158, 45 f. 99, 49 126, 50 99, 52 87.</p> <p>14 2 164 f., 33 225.</p> <p>15 2 92, 13 156, 22 262, 26 155.</p> <p>16 13 208. 212, 16 208. 213. 224 f. 236. 249, 17 156. 209. 213, 17 ff. 252, 19 99. 174 ff., 20 209. 249. 251, 21 212, 24 ff. 259, 25 84, 26 136 f., 27 158. 213, 28 88. 109. 186.</p> <p>17 4 269. 276, 5 167. 226 ff., 9 251, 15 269, 24 278, 25 231, 26 259.</p> <p>18 1 92, 3 95, 7 136, 8 f. 95. 127. 131, 10 156, 14 156. 173, 18 174 ff., 19 156, 23 51, 35 156.</p> <p>19 4 136, 6 161, 8 136, 14 104, 16 127. 129, 16 f. 277, 17 95. 127. 131, 21 169, 23 f. 95, 28 145. 202. 231, 29 53. 84. 100. 120. 127.</p> <p>20 1 51, 21 109. 250, 23 104 f. 158, 28 212, 30 f. 262, 31 269, 33 269 f.</p> <p>21 3 269 f., 9 180 ff. 250. 262, 12 f. 259, 15 180 ff. 262, 19 37, 22 102, 25 179, 37 f. 230 f., 38 94, 43 108. 183.</p> |
|--|---|

- 22** 2 51. 96. 231, 3 f. 97, 4 105, 8 f. 97. 105, 10 f. 90, 13 99, 14 97, 16 278, 21 113, 24 278, 30 120. 161, 31 146, 37 149, 41 ff. 233 ff. 251, 43 167, 44 149, 45 258. 262. 270.
- 23** 7 186. 272, 8 276. 278, 9 278, 10 251. 276. 279, 12 183, 13 95. 98, 22 168, 23 54, 26 50, 36 186.
- 24** 3 126, 6 126, 9 136, 13 126, 14 78. 84. 86. 126. 136. 144, 21 136, 22 146, 30 198. 211. 259, 36 158 f. 235, 42 269, 46 149, 47 186, 51 104.
- 25** 10 99, 16 ff. 53 f., 21. 95 f., 23 95 f., 30 99, 31 ff. 252, 34 78. 102. 104 f. 129. 136. 158, 46 127. 129. 131.
- 26** 13 78. 84. 86. 144, 17 33, 18 269. 278, 21 186, 22 276, 25 253. 276, 29 78. 88. 90. 158, 39 38 f. 157, 42 157, 49 276, 53 158, 61 161. 250 f., 63 163. 225. 236, 64 164. 198. 206. 211. 225. 253, 68 250. 256, 70 64, 73 64.
- 27** 11 250. 256, 17 239. 248, 22 239. 248, 29 250. 256, 34 54, 37 250. 256, 40 161. 225. 250, 42 250, 43 250, 46 42 f. 71, 51 45, 54 225. 249 f.
- 28** 19 136. 158 f. 235, 20 126.

Markus.

- 1** 1 236. 239. 248, 10 166, 11 167. 226 ff., 15 84 f. 87, 34 251, 38 84, 39 78, 41 51. 258.
- 2** 10 174. 208. 212 f. 214 f. 258, 19 95, 20 216, 27 209. 215, 20 216, 28 215 f.
- 3** 11 225. 249, 14 85, 17 33. 39, 20 92, 28 195 f. 209, 29 120.
- 4** 11 78. 87. 232, 14 78, 19 120, 21 136, 24 f. 183, 38 269. 276. 278, 39 258.
- 5** 7 163. 225. 249, 10 f. 52, 19 146, 35 278, 41 258.
- 6** 6 78, 14 164, 51 f. 225.
- 7** 2 92, 5 92, 27 155, 28 269, 34 258.
- 8** 10 52 f., 27 208. 212, 29 208. 213. 224. 249, 30 209. 249. 251, 31 212, 34 ff. 259, 35 84, 36 136 f., 38 158. 213.
- 9** 188. 109. 186, 5 269. 276, 7 167. 226 ff., 9 251, 17 269. 276, 34 93, 38 276. 278, 41 239. 250, 43 95. 127, 45 95. 127. 131, 47 95. 127. 131.
- 10** 6 136, 9 161, 14 104, 15 95. 101, 17 f. 127. 276 ff., 20 276, 21 169, 23 ff. 95, 29 84. 100, 30 53. 120. 127. 129, 35 276. 278, 37 109. 250, 40 104, 45 212, 47 f. 262, 51 267. 269. 279.
- 11** 3 269 f. 276, 4 54, 9 f. 180 ff., 10 250. 262, 15 ff. 259, 24 102, 25 155 f., 30 178.
- 12** 6 f. 230 f., 7 94, 14 276. 278, 17 113, 19 276. 278, 25 120. 161, 26 146, 30 149, 35 ff. 233 ff. 251, 36 149. 167, 37 258. 262. 270, 43 186.
- 13** 4 126, 7 126, 10 78. 84. 136, 13 126, 19 136, 20 146, 26 198. 211. 259, 29 87, 32 158 f. 235.
- 14** 9 78. 84. 86. 136. 144, 12 33, 14 269. 278, 18 186, 25 78. 88. 90,

- 36157, 45276, 58161. 252, 61163.
225. 236, 62164. 211. 251. 253,
6864, 7064.
15 2250. 256, 9249f. 256, 12249f. **16** 15136. 144.

Lukas.

- 1** 231, 6150, 9150, 11150, 27262,
32163. 226. 262, 35163. 226. 236,
38150, 66150, 69262, 76163, 7831.
183.
2 4262, 9150, 11239. 249. 272,
23f.150, 2571. 89f., 26150. 249,
28ff.262, 3889f., 49236.
3 22166f. 226ff., 38236.
4 3226, 5136, 9226, 24f.186,
2650f., 41225. 249. 251, 4384,
4478.
5 5276. 278, 13258, 17150, 24174.
208. 212f. 214f. 258, 3495,
35216.
6 5215, 20104, 22212. 214, 23169,
35163, 3652. 167, 37f.183, 40278,
46186. 213.
7 13270, 14258, 2284, 26186,
2893, 33f.214.
8 1078. 87. 232, 1178, 14120,
16136, 18183, 24258. 269. 276.
278, 28163. 225. 249, 31f.52,
39146, 45276. 278, 49278, 54258.
9 285, 1186, 18208. 212, 20208.
213. 224f. 249, 21209. 249.
251, 22212, 23ff.259, 2484, 2536.
136f., 26158. 213, 2788. 109.
186, 33269. 276. 278, 35167.
226ff., 38267, 4692, 49276. 278,
58208, 6086. 258, 6297.
10 1270, 736, 985. 87, 1187,
20171, 21142. 157. 173, 22158f.
231ff., 25127, 27149, 3737, 41186.
11 288. 157, 337, 4230, 9f.99f.
101. 183, 10102, 13155, 1994,
2088. 119, 30214, 3251, 33136,
39270, 4150. 71, 4254, 50136,
51186.
12 144, 5186. 191, 6172, 8f.161.
172. 212. 259, 10120. 183. 209,
1937, 30136. 144, 3178. 99, 32101.
109. 173, 33169, 3696, 42270,
43149, 44186.
13 15270, 2278, 2495. 127, 2599,
2637, 2890. 99, 2938. 90.
14 192, 896, 11183, 14183, 1590,
1696f., 2497, 26258, 3597.
15 7171, 10161. 171, 18174. 178,
21174. 178.
16 895. 120, 13161, 1638. 84. 95.
113ff., 174.
17 1136, 5f.270, 13276. 278,
20f.88. 116ff.
18 6270, 11162, 13162, 14183,
16104, 1795. 101, 18f.127. 277f.,
22169, 24f.95, 2984. 100, 30120.
127. 129, 38f.262, 41269.
19 8270, 1188, 1753f., 2954,
31269f., 34270, 38181ff. 250,
45f.259.
20 4179, 13f.230f., 1494, 21278,
25113, 28276, 34f.120, 3597,
36111, 37146, 41ff.233ff. 251,
42149, 44258. 262. 270.
21 3186, 7126, 9126, 26136. 141,
27198. 211. 259, 3187.

22 733. 38, 11269. 278, 1527, 1644, **23** 2 239. 249, 3 250. 256, 34 157,
 18 75. 88. 90, 21 186, 27 212, 35 225. 250. 256, 37f. 250. 256,
 29f. 109f. 231, 30 109. 202, 31 186. 38 256, 39 250. 256, 42 109. 250,
 270, 42 38 f. 157, 57 64, 59 64, 46 157, 47 225. 250, 51 89.
 61 270, 66 225, 67 ff. 252, 69 164. **24** 3 270, 19 51, 26 95, 34 270, 47 85.
 206. 236. 251, 70 209. 225. 236. 136, 49 182.

Eingehendere Auslegung ist gegeben zu:

Mt. 3,17 (Mk. 1,11, Lk. 3,22)		226 ff.
11,12 f. (Lk. 16,16)		113 ff.
11,27 (Lk. 10,22)		231 ff.
12,8 (Mk. 2,28, Lk. 6,5)		215 f.
16,19; 18,18		174 ff.
17,5 (Mk. 9,7, Lk. 9,35)		226 ff.
19,16 ff. (Mk. 10,7 f., Lk. 18,18 f.)		277 f.
21,9 (Mk. 11,9 f.)		180 ff.
22,41 ff. (Mk. 12,35 ff., Lk. 20,41 ff.)		233 ff. 258. 262. 270.
26,63 ff. (Mk. 14,61 ff., Lk. 22,66 ff.)		252 ff.
27,11 (Mk. 15,2, Lk. 23,3)		256 f.
Lk. 17,20 f.		116 ff.

Berichtigungen.

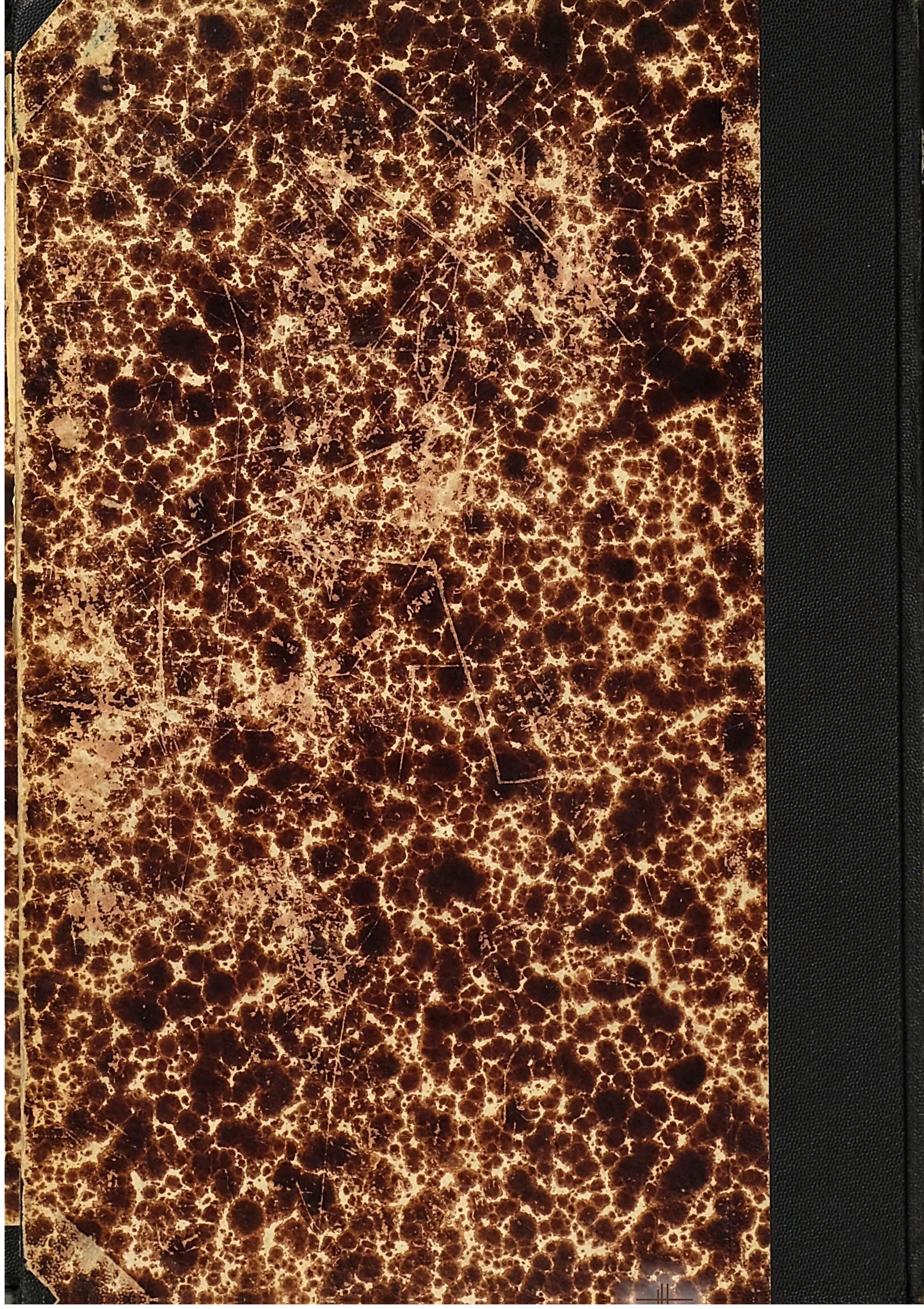
S. 32 Z. 5 v. u. lies: X 3. — S. 44 Z. 9 v. o. lies: in einem späteren Bande dieses Werks. — S. 75 Z. 9 v. u. lies: שָׁמַיִם. — S. 85 Z. 14 v. o. lies: ἐπαγγέλλεσθαι. — S. 89 Z. 3 v. o., S. 104 Z. 2 v. o., S. 124 Z. 18 v. u., S. 125 Z. 17. 22 v. o. lies: לְעֵתִיךָ. — S. 97 Z. 6 v. u. lies: ἀξίους. — S. 99 Z. 1 v. u. lies: אֶתְבַּעֵי. — S. 120 Z. 5 u. 11 v. u. lies: αἰὼν. — S. 124 Z. 18 v. o. lies: הָעֵתִיד. — S. 128 Z. 5 v. o. lies: ζωή. — S. 135 Z. 21 v. o. lies: σεστιγμημένον. — S. 150 Z. 4 v. o. lies: בְּרֵךְ, Z. 15 v. o. l. ναὸς. — S. 152 Z. 5 v. u. lies: הַבִּיבִיּא. — S. 154 Z. 9 u. 14 v. o. lies: שְׁבַשְׁמִים. — S. 156 Z. 7 f. v. o. streiche: als durch die Botschaft u. s. w. — S. 163 Z. 8 v. u. lies: ursprüngliche, Z. 11 v. u. lies: welcher. — S. 184 Z. 7 v. u. lies: לִי, Z. 8 v. u. lies: דְּאִתְּפִי. — S. 186 Anm. 2 lies: Gramm. d. jüd. pal. Aram. — S. 187 Z. 13 v. u. lies: בִּידָא דְּהֵיא. — S. 191 Anm. 2 streiche: Von irgendwelcher Anknüpfung u. s. w. — S. 222 Anm. 1 lies: Jhvh's. — S. 233 Z. 18 v. u. lies: וְיָמֵן. — S. 268 Z. 6 v. u. lies: Jer.



- Dalman, G., Aramäische Dialektproben.** Lesestücke zur Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch zu- meist nach Handschriften des Britischen Museums mit Wörter- verzeichnis herausgegeben. 1896. M. 1.80; geb. M. 2.40
- **Grammatik des Jüdisch-Paläst. Aramäisch.** 1894. M. 12 —
Preis für Grammatik und Dialektproben zusammen M. 13 —
- **Das Alte Testament ein Wort Gottes.** Vortrag. 1896. M. — 50
- **Christentum und Judentum.** 1898. M. — 50
- König, F. E., Historisch-Kritisches Lehrgebäude der He- bräischen Sprache** mit komparativer Berücksichtigung des Semitischen überhaupt.
- I. Schrift, Aussprache, Pronomen und Verbum. 1881. M. 16 —; geb. M. 18.50
- II. Schluss d. speciellen u. generell. Formenlehre. 1895. M. 16 —; geb. M. 18.50
- III. Syntax. 1897. M. 18 —; geb. M. 20.50
- Resch, A., Die Logia Jesu.** Nach dem griechischen und he- bräischen Text wiederhergestellt. Mit den Belegstellen und Wort- varianten, Einleitung, Stellen-, Namen- und Wortregister.
- Ein Versuch. 1898. M. 10 —
- Dasselbe. Hebräische Textausgabe. 12°. 1898. M. 1 —
- Schürer, E., Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.** Dritte Auflage.
- II./III. Die inneren Zustände. — Das Judentum in der Zer- streuung und die Jüdische Litteratur. 1898. M. 24 —; geb. M. 28 —
- Band II der zweiten Auflage ist in der dritten Auflage in Band II/III erweitert; die dritte Auflage des z. Z. vergriffenen Band I soll bald nachfolgen.
- Strack, H. L., Grammatik des biblischen Aramäisch.** Mit den nach Handschriften berichtigten Texten und einem Wörterbuch. Zweite grösstenteils neubearbeitete Auflage. 1897.
- M. 1.80; geb. M. 2.30

- Dalman, G., Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch.** Mit Vokalisation der targum. Wörter nach südarabischen Handschriften und besonderer Be- zeichnung des Wortschatzes des Onkelostargum, unter Mitwirkung von P. Theod. Schärf bearbeitet. I. Teil. 1897.
- Für 2 Teile M. 12 —; geb. M. 14 —

M. Braidt
Buchbinderei
München



Dalman, Gustaf,

Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen
Schrifttums und der aramäischen Sprache

Bd.: 1

1898

Exeg. 242 g-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11899007-5